Thom Holterman

PUEBLOS SIN ESTADO

Antropología y anarquismo

La Neurosis o Las Barricadas Ed.



Thom Holterman

Pueblos sin Estado

Antropología y anarquismo

La Neurosis o Las Barricadas Ed.



Pueblos sin Estado
Antropología y anarquismo
Thom Holterman
La Neurosis o Las Barricadas Ed.
Madrid
1ª edición
2020

Traducción a cargo de Correhuela Ediciones
Revisión a cargo de Carlos Laguillo

ISBN 978-84-121342-1-6
Depósito Legal M-12060-2020

La presente edición es una ampliación que el autor ha realizado de su texto inicial en neerlandés: *Samenlevingen Zonder Staat. Antropologie en libertaire leerstukken* (Kelderuitgeverij, Utrecht, 2018).

Índice

Nota preliminar

Este texto pretende ser un acercamiento al estudio de las sociedades tomando como referencia el libro *El derecho como refugio de la anarquía. Sociedades sin Estado ni dominación*[1] del antropólogo alemán Hermann Amborn. Por este motivo, traduje, reelaboré y comenté parte de su texto. Para la escritura de los dos últimos capítulos, he añadido algunos de mis propios análisis, extraídos del sitio neerlandés «Libertaire orde».

1. Amborn, Herman, *Das Recht als Hort der Anarchie. Gesellschaften ohne Herrschaft und Staat*, Editorial Matthes & Seitz Berlin, Berlín, 2016 (no hay edición en castellano).



Prólogo

«¿Te sigue preocupando la anarquía? ¿No ves que lo que defiendes es imposible?».

No, respondí a mi antiguo compañero al que llevaba sin ver desde hace un cuarto de siglo. Para mí, lo que existe no es una verdad inmutable. Para él, el Estado es un elemento político incuestionable, y cuando habla de esta entidad implícitamente hace referencia al Estado liberal. Sostiene, además, que es necesario un sistema de coerción, porque este resulta necesario para mantener a la gente en el *camino correcto*. Ha aceptado, sin el menor cuestionamiento, las ideas del filósofo político inglés Thomas Hobbes (1558-1679), que sostiene que el hombre es un lobo para el hombre (*homo homini lupus est*).

Mi antiguo compañero no comprendía que esta forma de organización coercitiva ha destruido la columna vertebral de nuestras sociedades. Según Stefan Blankertz y Paul Goodman,[2] la columna vertebral de toda sociedad es su autonomía jurídica. El derecho se construye a través de la tradición y a través de los contratos en el seno de los diferentes grupos sociales y también entre estos. Sí, dijo mi antiguo compañero dándome la razón.

Las referencias del primer párrafo hacen alusión a la teoría del Estado, a la teoría social y contienen, por tanto, una hipótesis antropológica, es decir, una verdadera caracterización del ser humano. Aquellos que estudian el anarquismo no pueden escapar al hecho de que sus disquisiciones abarquen precisamente cuestiones como la teoría del Estado y la teoría social. Además, en el momento en que señalan algo sobre *la* persona o las personas, entran en el dominio de la antropología.

2. Blankertz, Stefan y Paul Goodman, *Staatlichkeitswahn*, *Büchse der Pandorav*, *Wetzlar*, 1980, p. 34.

La antropología estudia las relaciones entre los miembros de las comunidades. Por ejemplo, el antropólogo cultural italiano Andrea Staid escribe desde ya hace años una sección llamada «Antropología y pensamiento libertario» en la publicación mensual *Rivista anarchica*. Las investigaciones de los antropólogos pueden servir para repensar ciertos rasgos atribuidos a las personas y para el análisis de las estructuras sociales, sobre todo para hablar de lo que denominaremos *formas y relaciones anarquistas*. El antropólogo alemán Hermann Amborn se ha centrado en este campo. Amborn ha publicado las investigaciones que ha llevado a cabo en algunas regiones de África en un libro titulado *El derecho como refugio de la anarquía*.[3]

Escribí en holandés una reseña de su libro. Pero esta no hacía justicia a la exhaustividad de su investigación y no plasmaba la relevancia de este trabajo. Pensé en hacer un libelo a partir de ese texto: los libertarios interesados y juristas dotados de cierto espíritu crítico podrían utilizarlo para ampliar sus conocimientos sobre las posibilidades de lo que denominaremos una sociedad basada en una *anarquía regulada* o una *sociedad sin Estado*.

¿Cómo pueden existir y funcionar ese tipo de sociedades? Las descripciones que sustentan la investigación de Amborn nos lo muestran. No obstante, no es ni la primera persona ni la única que se ha adentrado en este campo social. Bronislaw Malinowski (1884-1942), antropólogo anglopolaco, fue uno de los pioneros en investigar sobre el terreno los fenómenos culturales populares en un sentido amplio (etnografía), a través de algunas comunidades de Nueva Guinea.

Fue, sin embargo, el etnólogo y sociólogo alemán Christian Sigrist (1935-2015) quien, por primera vez en los años setenta, atrajo

3. Op. Cit.

mi atención sobre este tipo de trabajos de campo. Hace algunas décadas, descubrí su obra titulada *Regulierte Anarchie*.[4] Realizó su trabajo de campo en Afganistán y en África. En ese volumen encontré, por primera vez, la expresión *sociedad segmentada*, es decir, una sociedad sin instituciones políticas centralizadas (Estados). Como jurista y anarquista, busco formas de organización que eviten la centralización del poder. Las he encontrado en sus escritos. Sigrist se implicó en aquellas teorías sociales que critican las relaciones gubernamentales y su legitimación a través del pensamiento liberal. Todo eso encajaba con mi modo de ver las cosas.

Toda persona interesada por este tema conocerá al antropólogo y etnólogo francés Pierre Clastres (1934-1977). Su obra *La sociedad contra el Estado*, subtitulada *Ensayos de antropología política*,[5] que muestra su trabajo de campo con algunos pueblos amazónicos de América del Sur, atrajo mi atención y, por ello, he profundizado en sus trabajos. Un punto de inicio interesante para Clastres, al igual que para cualquier anarquista o jurista, es que la existencia de relaciones de poder no puede negarse, pero que en las sociedades sin Estado existen todo tipo de costumbres y reglas que tienen como objetivo, precisamente, impedir la acumulación de poder.

El politólogo y antropólogo estadounidense James C. Scott (nacido en 1936) con su libro *The Art of Not Being Governed, Anarchis History of Upland Southeast Asia*,[6] también resulta interesante

4. *Regulierte Anarchie: Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Walter Oten Ed.*, Friburgo, 1967.

5. *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Éditions de Minuit, París, 1974 (*La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*, Virus Ed., Barcelona, 2010).

6. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast*

para los lectores libertarios. Este investigador hizo sus primeros trabajos de campo en el sudeste asiático, en Zomia, una zona montañosa del tamaño de Europa que abarca siete países de Asia y detrás de cuyo nombre se esconde, geográficamente hablando, el macizo continental del sudeste asiático. Los diferentes grupos que lo habitan en la actualidad llegaron huyendo de aquello que les reservan los Estados-nación que los rodean: esclavitud, reclutamiento militar, impuestos, epidemias y guerras.

La organización social de estos grupos, su situación geográfica, sus prácticas sociales y su cultura son de una naturaleza tal que desincentivan el interés de los Estados vecinos en su integración. Aunque el término *anarquista* aparece en el título del libro, no se explicita en ninguna parte. Sin duda, esta obra de Scott trata de grupos de población sin Estado o de grupos que son capaces de eludir las estructuras estatales. Scott llama *pueblos autónomos* a estos diferentes grupos de población.

Los grupos étnicos de Zomia (nombre inventado por Willem van Schendel para este país inexistente) están conformados, sobre todo, por gente que ha huido de los Estados en busca de un lugar de refugio, cada cual con su propia comunidad. Además, el aislamiento del terreno favorece la formación de idiomas y de prácticas culturales particulares. Con el fin de evitar el surgimiento de estructuras centralizadoras, se han valido de esta diversidad y de aquellas prácticas agrícolas que favorecen la movilidad. Scott es muy claro respecto a la atribución de una identidad a un conjunto de personas: «Todas las identidades sin excepción son construcciones sociales: los hunos, los birmanos, los estadounidenses, los daneses, todas». Añade que su estudio se puede interpretar como «una parte de lo que podría con-

Asia, Yale University Pres, New Haven, 2009.

siderarse, con razón, como una historia global de comunidades que intentan evitar la formación de Estados o que han quedado atrapadas por el Estado». Scott admite que su trabajo está muy influido, entre otros, por Pierre Clastres y por Owen Lattimore (1900-1989), historiador estadounidense y gran conocedor de China y de Asia central.

Las investigaciones y las publicaciones relacionadas con estos pueblos sin Estado son materiales que apenas han circulado, todavía, en los circuitos anarquistas. El hermano mayor del geógrafo y anarquista francés Elisée Reclus (1830-1905) se implicó mucho en esta tarea. Se llamaba Élie Reclus (1827-1904) y también era anarquista, además de etnólogo. Los dos hermanos trabajaban mucho juntos debido a su enorme compenetración. Algunas de las obras de Élie Reclus son conocidas en los Países Bajos gracias a traducciones al neerlandés.

En el prólogo de una de las obras, Van der Voo, el traductor al neerlandés, hace referencia al explorador y geógrafo alemán Alexander von Humboldt (1769-1859) y su teoría de la unidad de descendencia de todas las *razas* humanas. De esta manera, no hay tribus *más nobles*, todas están destinadas, de la misma forma, a alcanzar la libertad. Partiendo de esta teoría, Humboldt cuestiona la más habitual de las excusas utilizada por los pueblos supuestamente avanzados en sus expediciones de exterminio y de civilización. El pretexto de la civilización fue usado contra las razas llamadas *inferiores*, que de esa supuesta acción civilizatoria no obtenían otra cosa que no fuera una nueva dominación.

El filósofo y lingüista Wilhelm von Humboldt (1767-1835), hermano mayor del anterior, igualmente citado por Van der Voo,

expresó así su opinión sobre este aspecto: «Lo que debiera analizarse es la supresión de las fronteras, que han dado lugar a prejuicios y a consideraciones sesgadas de todo tipo. La humanidad, si evitamos las referencias relacionadas con la religión, la nación y el color, puede ser entendida como una gran tribu con estrechos lazos...». Tal idea viene de lejos. La discusión sobre este tema está lejos de acabarse. De hecho, más bien ocurre lo contrario, ya que todavía hoy nos enfrentamos a discursos que denigran otras formas culturales.

Es por ello que resulta todavía instructivo (re)leer los estudios etnológicos dedicados a las sociedades de cazadores-recolectores o a las comunidades campesinas. No se trata de desear una vuelta a la Edad de Piedra, sino de comprender por qué estas culturas han consagrado tan poco tiempo a la producción de cosas necesarias y han dedicado mucho más al desarrollo de actividades que llamaríamos *de ocio*. La filósofa anarquista francesa Annick Stevens ha destacado esta característica en su contribución a la revista francesa *Réfractions*.[7] En ella toma como referencia estudios bien conocidos, como los de Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*;[8] el de Marcel Mauss, *Sobre el don*[9] o el ya citado de Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*. En los últimos capítulos hablaré más en detalle sobre estos autores.

También se menciona el uso de estudios etnológicos en una publicación de la revista neerlandesa anarquista *Buiten de Orde*. En un artículo que se titula «Buscando alternativas a la prisión y

---

7. «Gagner sa vie à la perdre», *Réfractions, 38, 2017, pp. 119-130.*

8. *Stone Age Economics*, De Gruyter, Nueva York, 1972 (*Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid, 1983).

9. «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les societés archaiques», *l'Année Sociologique*, 1923-1924, Tomo I.

la justicia penal»[10] el autor se lanza a la búsqueda de una respuesta. Para esto, ha consultado el libro *La anarquía funciona* del militante anarquista Peter Gelderloos.[11] Allí encontró una referencia al antropólogo Alan Howard.[12] Este describía cómo los habitantes de Rotuma, una isla del Pacífico en el norte de las islas Fiyi, reaccionan a distintas formas de comportamiento antisocial. Lo que al autor estadounidense le gusta de Howard parece ser muy similar a lo que Amborn describe sobre los pueblos africanos que investigó. Una de las lecciones que podemos extraer es que el Estado se vincula con el derecho penal igual que se articula con el resto de formas de dominación: se trata de garantizar la unión entre el poder y la propiedad privada, unión que crea desigualdades socioeconómicas fundamentales. Ya lo sabíamos. ¡Pero la teoría lo confirma!

Hermann Amborn trabaja en la dirección apuntada por sus predecesores. Sus conclusiones, extraídas de su trabajo de campo en diversas regiones de África, explican, por un lado, los medios de prevenir la centralización del poder en los pueblos sin Estado, prestando especial atención a sus métodos de resolución de conflictos. Por otro lado, estos estudios le proporcionan material para criticar los típicos puntos de vista occidentales sobre el Estado, el poder, el derecho y la resolución de conflictos. Todo esto lo hace mostrando explícitamente los paralelismos con el pensamiento libertario (o

10. Storm, Peter, «Op zoek naar alternatieven voor gevangenis en strafrecht», *Buiten de Orde*, n.º 2, 2017.

11. *Anarchy works*, Ardent Press, San Francisco, 2010 (*La anarquía funciona*, La Neurosis o Las Barricadas Ed., Madrid, 2014).

12. «Restraint and Ritual Aplogy: The Rotumans of the South Pacific», en Graham Kemp y Douglas P. Fry (eds.), *Keeping the Peace: Conflict Resolution and Peaceful Societies around the world*, Routledge, Nueva York, 2004.

intentando convertirlo en algo fructífero para este). Ese es el punto de partida que me lleva a traducir, revisar y completar las partes del texto de Amborn, especialmente en lo relacionado con la reflexión sobre el Estado y el derecho. Así es como ha nacido este texto.

Thom Holterman

Primera parte

Pueblos sin Estado

Capítulo 1
INTRODUCCIÓN

La dominación no es inevitable

Amborn investiga las pequeñas y grandes comunidades del sur de Etiopía y del Cuerno de África que, gracias a sus formas de organización social y a sus instituciones, no necesitan un poder central. Constituyen lo contrario a sociedades con estructuras jerárquicas. Las personas que dan forma a este modo de coexistencia son contemporáneas nuestras. Esta forma de vivir en común, que existe en numerosas regiones del mundo, no es la puerta de entrada hacia la monarquía o hacia los *protoestados*. Es un modelo social diferente al Estado. Aun así, hoy en día solo lo encontramos en el interior de las fronteras de un Estado. Es por esto que, en muchas ocasiones, pretendemos encajarlo dentro del molde de las estructuras estatales. La palabra *tribu* o *clan*, como etiqueta usada para estas comunidades humanas, puede sugerir que se trata de pequeñas unidades sociales, pero no es extraño que engloben a millones de personas que pueden habitar zonas de más de 1 000 km². A menudo, estas comunidades son invisibilizadas o presentadas como algo completamente superado.

El análisis de Amborn quiere demostrar que existen formas de sociedad que han desarrollado ideas y establecen instituciones opuestas al dominio de unas personas sobre otras o que, al menos, son conscientes de esta problemática. Para él es particularmente importante saber en qué medida los conceptos y valores jurídicos de estas comunidades contribuyen a la reproducción social de los valores de esas sociedades y cómo, además, estas fórmulas obstaculizan la acumulación de poder. Desarrolla esta cuestión mediante cuatro

puntos para indicar qué le ha llevado a hacer su investigación en África.

1. A lo largo de la historia, los pueblos han desarrollado numerosas formas de organización social. El Estado no es más que una de ellas. Contrariamente a lo defendido en los discursos *proestatales*, resulta evidente que las sociedades libres de dominación existen hoy en numerosas regiones del mundo. En particular, se interesa por las sociedades no jerárquicas del Cuerno de África. Los etnólogos británicos que llevaron a cabo las investigaciones en dicha región, sostenían, ya en los años 40, la existencia de lo que denominaban sociedades africanas *anarquistas ordenadas*.
2. El siguiente punto concierne a la naturaleza de estas sociedades: conocen el concepto de ley, pero no tienen el poder para aplicarla. En consecuencia, no disponen de una institución que tenga el monopolio del uso de la fuerza. Una descripción detallada de estas sociedades revela relaciones históricas y sociopolíticas complejas, en las que un derecho desarrollado de una manera específica está ligado a una sociedad libre de dominación. En ellas, la eficacia de estas formas de derecho también se relaciona con determinadas relaciones de poder. Sin embargo, dichas relaciones de poder no implican necesariamente dominación y violencia. Resulta, por lo tanto, esperanzador para los científicos sociales y los filósofos occidentales investigar este tema y publicar estudios sobre él. Los conocimientos adquiridos pueden incitar a reconsiderar la cuestión, aunque no pudieran aplicarse directamente a las situaciones *estatistas* occidentales.
3. Después de haber reconocido que el derecho es una institución que constituye una realidad global, Amborn examina con

detalle diversos casos jurídicos concretos para responder a las siguientes preguntas: «¿Cómo es posible encontrar soluciones consensuadas gracias a una acción de comunicación colectiva apoyada por todos?, y ¿cómo las decisiones tomadas pueden ser aceptadas sin necesidad de recurrir a la fuerza?». La respuesta a estas preguntas está ligada a aspectos relacionados con la forma de organización social, como:

a) Una cultura de rechazo de las relaciones basadas en la dominación.
b) La búsqueda de formas autónomas de asociación.
c) El rechazo a la autoridad central.

Precisamente, estos elementos rechazados han sido presentados habitualmente en el ámbito jurídico como formas ineludibles. Sin embargo, la dominación no es algo consustancial a las relaciones humanas. Es una construcción social. Como se desarrollará más tarde, me gustaría señalar algunos aspectos sobre la relación entre asociación e individuo. La asociación se refiere al conjunto de relaciones que unen a unos individuos con otros con el fin de conseguir lo que les concierne colectivamente. En el fondo, esto implica que el ser humano no es completamente autosuficiente, no puede vivir solo.

Así, la asociación (por pequeña que sea) no es un fenómeno casual, sino una actitud fundamental para la subsistencia. Es posible suponer que todas las formas originales de acción interpersonales consisten en actuar en asociación, es decir, con los otros. Ahí donde se institucionaliza, hablamos, por ejemplo, de una unión. El ser humano no autosuficiente y, por lo tanto, social, es al mismo tiempo una personalidad independiente, un

individuo dotado de características diferenciadas, de buenas y de malas *cualidades*. Se trata, pues, de estimular algunas características (las buenas) y de atemperar las otras (las malas). Las características que tenga cada persona dependerán de formas de asociación elegidas o que se va a encontrar (tras su nacimiento) porque han sido ya elegidas por otros.

4. Las formas de asociación de carácter anarquista que Amborn ha encontrado, pese a la presión constante y muy intensa, fruto de la influencia de las amenazas exteriores, existen desde siempre. ¿Cómo consiguen estos grupos ofrecer tal resistencia? Incluso si viven en el Cuerno de África con su propio sistema de reglas solamente en zonas delimitadas, es admirable que sus formas de asociación, que se oponen a las influencias destructoras exteriores, permanezcan estables. ¿Será precisamente porque el derecho desarrollado y aplicado en estas sociedades forma una contrafuerza resistente a la violencia de la dominación? ¿Podría actuar como un contrapoder en un contexto de organización social con Estado?

El Estado contra la anarquía ordenada

El ser humano es un ser social, pero esto no supone una negación de su individualidad. Solo en una sociedad *comunicada*, el ser humano puede desarrollar su personalidad. Algunos rasgos humanos pueden aparecer enfrentados bajo la forma de dos elementos contrapuestos:

Cooperación	Egoísmo
Apoyo mutuo	Dominación
Adaptación/integración	Expansión

Así, los dos modelos de relaciones sociales surgen como dos polos opuestos. A lo largo de la historia, diferentes relaciones y diferentes órdenes sociales han emergido a partir de determinados rasgos de la personalidad humana. Esto concierne a veces también a las relaciones estatales y no estatales. Las formas culturales y sociales descritas por Amborn son completamente distintas de las ilusorias interpretaciones *estatalizantes* que infectan el pensamiento occidental.

El Estado (los Estados occidentales), tal y como lo conocemos hoy, tiene una historia relativamente reciente. Se sostiene sobre la teoría de, sobre todo, dos filósofos políticos: el francés Jean Bodin (1530-1596) y el inglés Thomas Hobbes (1588-1679). Para interpretarlos correctamente, debe tenerse en cuenta que, en lo que respecta a la historia de la creación del Estado moderno, estos autores no usaban ejemplos de otros tiempos, sino de su propia época, fuertemente marcada por las guerras. Bodin y Hobbes desarrollaron sus ideas no basándose en los neandertales, sino en sus contemporáneos.

La Francia de Bodin vivió una serie de guerras de religión que enfrentaban a católicos y hugonotes. Bodin quería la paz y una cierta calma en la sociedad de la época. Estimaba que eso exigía una autoridad fuerte: así, concibió como solución una soberanía del Estado representada en un monarca erigido sobre un poder absoluto. En la Inglaterra de Hobbes, la guerra civil desencadenó la ira contra Escocia e Irlanda. El autor describe esta época como la «guerra de todos contra todos».[13] Lo que hemos terminado denominando *la autoridad estatal moderna* se desarrolló, como consecuencia, en el contexto de dolorosos conflictos bélicos.

13. *De cive*, 1642; *Leviathan*, 1651.

La *ilusión de Estado*, por tanto, está fuertemente determinada por unas circunstancias históricas muy concretas (en Inglaterra y Francia). Aunque de origen occidental, la fórmula basada en esta ilusión, la de una *autoridad estatal moderna*, ha adquirido finalmente un carácter casi universal. El Estado, que era considerado como una herramienta contra las oleadas de violencia en la sociedad, debía adquirir el monopolio de dicha violencia, lo que le permitiría crear una sociedad armónica. Muchos otros autores se sintieron atraídos por esta idea. Desde un punto de vista occidental, se habría sucedido una cadena de acontecimientos evolutivos que han posibilitado el desarrollo del Estado desde la Edad de Piedra a las revoluciones; un desarrollo con jefes, reyes y tiranos hasta el Estado moderno. Muchos autores occidentales solo pueden pensar en la época anterior a la existencia del Estado como una realidad caótica. Como si con la existencia del Estado moderno, desde hace 500 años, no existiera el caos a nuestro alrededor.

Resulta incomprensible, según Amborn, que el psiquiatra y filósofo alemán Karl Jaspers (1883-1969) escribiera solo dos años después de la dominación nacionalsocialista que vivir juntos «no es posible sin una gran voluntad que imponga el poder y la sumisión». Esta observación muestra hasta qué punto el pensamiento occidental está completamente impregnado de los valores estatistas. Amborn hace referencia de la misma forma a los británicos que, en los años 30, se encontraron en África con regiones densamente pobladas donde vivían comunidades articuladas de forma no jerárquica. Con su sistema de gobierno colonial, los británicos intentaron aplicar su modelo de dominación indirecta. Era una forma de gobierno que se apoyaba en la autoridad autóctona de los dirigentes comunitarios.

Estos jefes debían hacer lo que los británicos quisieran. Sin embargo, se trata de un método poco habitual que no ha funcionado nada más que en el Cuerno de África.

Los británicos no comprendían nada y su gobierno decidió llamar a especialistas para estudiar el fenómeno. El etnólogo Evans-Pritchard encontró en los nueres, un grupo humano del sur de Sudán, una forma de sociedad que denominó *anarquía ordenada*. La ciencia politológica del momento tampoco era capaz de entender las formas de organización no estatales de Somalilandia y de Puntlandia (norte de Somalia), y, por eso, les puso la etiqueta de *Estados fallidos*. ¿Por qué?

No se trataba de Estados-nación clásicos, porque no había un núcleo de poder centralizado, con una institución que se erigiese con el monopolio de la violencia y un aparato administrativo burocrático. Sin embargo, existían instituciones tales como los *consejos de ancianos* que regulaban los intereses políticos. De todas formas, la capacidad administrativa propia de los habitantes de Somalilandia y de Puntlandia y la estructura administrativa que funciona al margen de las estructuras del Estado fueron ninguneadas por los británicos. La comunidad internacional en Somalia (es decir, la violencia imperialista) luchó con tenacidad para construir un Estado tradicional dotado de un monopolio gubernamental y haciéndolo intentó conseguir la seguridad necesaria, en el interior y hacia afuera, para defender sus intereses.

El hecho de que el Estado-nación sea considerado en el mundo entero como la forma política de dominación imperante no significa que no exista ninguna alternativa. Amborn vuelve constantemente sobre esta cuestión: insiste en el hecho de que esto es un efecto de la

miopía occidental. Lo que suele recibir la etiqueta de *Estado fallido* es una forma distinta de estructura gubernamental política no estatal. Las formas sociales que erigen no son formas preestatales; no se trata de una estructura política embrionaria que evolucionará hasta convertirse en un Estado.

Por cuestiones teóricas, algo confusas, las formas no estatales de vida en común, en cambio, sí tienen un lugar propio en la obra del sociólogo francés Émile Durkheim (1858-1917) y del economista, abogado y sociólogo alemán Max Weber (1864-1920). Durkheim introdujo el concepto de *sociedades segmentadas*; es decir, compuestas de elementos sociales iguales (*segmentos*). Después de esto, diversos antropólogos comenzaron a utilizar este concepto: la existencia de grupos sociales iguales unos junto a los otros que funcionan como un aglomerante social de elementos del mismo nivel. Debido a que estas sociedades segmentarias se sostienen sobre la ausencia de dominación (en el sentido de que no hay una estructura de poder centralizado), numerosos investigadores han comenzado a utilizar el concepto *anárquico*, al que añaden a menudo una designación suplementaria, *anarquía regulada* o *anarquía ordenada*, con el fin de caracterizar el tipo de estructuras de la sociedad implicada. Desde un punto de vista sociológico, esta relación está fundada correctamente, pues parece que Durkheim, muy probablemente, conocía la teoría de Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) de la *anarquía positiva*. En cualquier caso, existen evidencias bibliográficas de la influencia de Proudhon en Durkheim.

En la literatura antropológica que estudia las sociedades segmentarias, se desarrolló otro término para expresar la ausencia de una posición de jefe. Para hacerlo, se utilizó la palabra griega *acefa-*

lia, que significa *sin cabeza* (*a* significa *sin* y *cephali* significa *cabeza*). Tenemos, por tanto, una *sociedad acéfala*. *Acefalia* se entendería como *sin poder*. El antropólogo Sigrist llama sociedad *acéfala* a aquella cuya política no es llevada a cabo por un órgano central. Las sociedades acéfalas son sociedades igualitarias.

En un sentido estricto, este término solo se aplicaría a *grupos sin cabeza*, o lo que es lo mismo: *pueblos sin gobierno* (*tribes without rules* o *Gesellschaften ohne Staat*). Estas expresiones hacen referencia a la ausencia de algo. Amborn veía las cosas de diferente manera. No es una falta o un defecto. En estas sociedades existen simplemente otras formas de ser (ontológicas) y otras formas de adquirir conocimiento (epistemológicas). Así, prefiere llamarlas *sociedades policéfalas*, dado que conocen las obligaciones, el poder, la autoridad y los deberes mutuos, que recaen sobre *varias cabezas* en toda la sociedad (en lugar de *a* = *nada*, *poli* = *muchos*).

Las sociedades policéfalas son sociedades reales que existen hoy. Incluso cuando, entre otros, el politólogo anglogermano Ralf Dahrendorf (1929-2009) enuncia, en 1964, la imposibilidad de instaurar sociedades libres de poder, no faltan los ejemplos aportados por los antropólogos que muestran que las relaciones de dominación no son una ineludible constante humana.

A menudo, la existencia de jerarquía y dominación se justifica sobre las diferencias biológicas, físicas y mentales entre las personas. Una persona es más o menos hábil que otra (sea hombre o mujer). Estas diferencias son útiles para legitimar las desigualdades sociales. En consecuencia, la desigualdad social se considera como algo natural, lo que es una conclusión inadmisible desde un punto de vista científico. Además, como señala Sigrist, los ejemplos etnológicos

muestran «que no hay necesidad antropológica de la existencia de un poder centralizado, que imponga la jerarquía, la explotación y la desigualdad estructural».

Capítulo 2
LIBRE DE PODER

Sociedades libres de poder

La cuestión de la existencia de las jerarquías que se desarrollan en las sociedades libres de poder no pasa desapercibida para Ambron. Por ejemplo, en muchas de estas sociedades los hombres mayores mantienen alguna posición de poder. Por tanto, no es posible hablar de una sociedad igualitaria por cuanto hay privilegios gerontocráticos (no puede serlo por la ausencia de mujeres en esos puestos).

Aun así, hay que tener en cuenta que un régimen gobernado por hombres mayores no es duradero. Siempre tendrá límites temporales. Los miembros cambian constantemente: esta forma de élite de poder institucionalizada no implica la existencia de una dinastía hereditaria. La forma de hacerle frente puede variar de una sociedad a otra. En lo relativo a procedimientos judiciales, se apela a los hombres mayores con prestigio que, por su experiencia, han adquirido conocimientos sobre las acciones que se deben desarrollar en el marco de las reuniones. Gozan de más influencia que los demás miembros.

Sin embargo, realmente no podemos hablar de *gerontocracia*, ya que estimamos que el saber y la capacidad de expresarse son más importantes que la edad. El prestigio de una persona se basa en su forma de intervenir en las reuniones. Una persona mayor sin interés por estos asuntos apenas cuenta. Sin embargo, los hombres jóvenes pueden aprender a participar en las reuniones.

La situación es un poco diferente con la figura de los *hombres influyentes* que, gracias a elementos como: a) la protección, b) el

apoyo financiero y, ocasionalmente, c) actos heroicos, se crean una clientela fiel a su alrededor. Aun así, si son capaces de poner las bases para crear un poder duradero es posible que la comunidad pueda levantarse contra ellos, llegando incluso a la posibilidad del tiranicidio. Esta idea tiene cierta conexión con lo que se conoce en el pensamiento occidental estatal como *monarchomachen*.

Ya hemos mencionado que las bases del pensamiento *moderno* en relación al Estado occidental hunden sus raíces en textos como los de Bodin y Hobbes. Pero, incluso en su época, algunos juristas presintieron los peligros inherentes a esta nueva doctrina del Estado, es decir, la posibilidad de desarrollo del totalitarismo, por lo que desarrollaron un fuerte rechazo a la monarquía absoluta. Quienes se opusieron a este planteamiento han recibido el nombre de *monarchomachen* (en la enseñanza del derecho constitucional apenas se les menciona, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con Hobbes). Es un término inventado por el jurista inglés William Barclay (1546-1608).

Los *monarchomachen* justificaban la resistencia contra el rey: sostenían la opinión de que, si el rey violaba las libertades y los derechos, podía ser expulsado del trono. Inspirados por las ideas más antiguas sobre la muerte de los *malos reyes*, legitimaron el tiranicidio. Ante el hallazgo de la práctica del tiranicidio en comunidades étnicas, hay que aclarar que esta forma de resistencia al poder tiránico no se produce solo entre los etiquetados por Occidente como *primitivos*. Por tanto, el tiranicidio está legitimado también por un cierto número de juristas occidentales.

Los Países Bajos han seguido, en tiempos pasados, la senda de los monarchomachen, como se puede deducir de la Plakkaat van

Verlatinghe (La Haya, 1581), una declaración de independencia de varias provincias neerlandesas que pretendía deponer a Felipe II, rey de España. Este monarca fue acusado de haber violado las libertades y los derechos políticos, por lo que las provincias lo declararon despojado de su trono. Aunque se trata de un hecho lejano, es necesario recordar que los pueblos, para conseguir su libertad, pueden apoyarse en la legitimación jurídica que sus ancestros usaron en el pasado. Los abusos de poder ocurren en todos los tiempos.

¿Hay, entonces, líderes que acaparan el poder? Es posible, escribe Amborn, y es precisamente la razón por la cual, en las sociedades estudiadas, se articulan fórmulas para poner freno a su ambición y controlarlos. Sigrist observa, en este sentido, que «existe una actitud ambivalente respecto a las personalidades (hombres ricos e instituciones) en las sociedades segmentadas. Esto ha producido una reducción de sus funciones en el contexto de la representación».

Los estudios de Clastres sobre los pueblos indígenas del Amazonas han mostrado de forma suficientemente clara que «el modelo de comportamiento de la posición de jefe y la ética que va asociada a esta impiden una transición hacia la formación de un Estado: es moralmente ofensivo permitir a alguien dar órdenes sin que estas puedan ser cuestionadas».

Algunas características comunes

Los análisis más interesantes de Amborn se basan en los estudios de los grupos indígenas que intentan vivir libres de dominación. En el mundo entero existe una gran variedad de realidades que coinciden en este valor común: va desde pequeños grupos de cazadores, donde todos los miembros se conocen, a grandes comunidades con una misma identidad cultural, que viven de la agricultura. Incluso

cuando se trata de agrupaciones locales, no significa necesariamente que hablemos de territorios reducidos: las redes locales de los borana, en el sur de Etiopía y el norte de Kenia, se extienden por una superficie cercana a los 1 000 km². Aunque existan diferencias importantes, estos grupos tienen rasgos comunes. Se podrían clasificar por *tipos ideales* en el sentido weberiano del término.

- Sus miembros tienen un interés general por la acción cooperativa. La convivencia está regulada colectivamente. Sin embargo, estas sociedades se caracterizan por un alto grado de autonomía personal.
- Los principios básicos de la convivencia son la reciprocidad y las redes horizontales entre personas que disfrutan de los mismos derechos. Las relaciones en estas redes son flexibles y parten de un interés por el bien común. Por eso las uniones y las divisiones no se dan solo por conflictos.
- Las fuentes de riqueza fundamentales son de propiedad colectiva, por lo que están sometidas al control de la sociedad. La acumulación de riqueza no es prestigiosa; la avaricia y la envidia son valores despreciados; el deber de compartir es primordial.

Cuando describimos diferentes características comunes, salen a relucir de forma constante ciertas palabras. Describiendo los grupos étnicos libres de poder que Amborn trata, constantemente encontramos términos característicos como los siguientes: reciprocidad, solidaridad y equilibrio en las relaciones de poder. Estos elementos dan un sentido a los fenómenos descritos.

Campos semánticos de la anarquía

La semántica se interesa por la investigación del sentido dado a las palabras. Palabras como *hoja*, *tallo*, *rama* o *tronco* tienen su

propio significado. Juntas forman lo que llamamos el c*ampo semántico* de la palabra *árbol*. Existen innumerables grupos de palabras relacionadas con un determinado campo semántico.

Así, con las palabras señaladas en el epígrafe anterior, se pueden describir los grupos étnicos libres de poder, de un lado, y reconocer los mismos términos utilizados por los anarquistas cuando hablan de *anarquía positiva*, por otro. Estas dos posiciones tienen una clara relación. La anarquía es, por lo tanto, reconocible en la descripción de los grupos étnicos libres de poder, sin que los grupos mismos hagan referencia explícita a la misma. Por otro lado, esto crea la posibilidad de que los investigadores dotados de cierta sensibilidad libertaria descubran *fundamentos anarquistas* en los grupos antes mencionados.

Cualquiera que encuentre términos como *reciprocidad*, *solidaridad* y *equilibrio de poder*, o que los use para describir una organización grupal, indica una tendencia a la organización social horizontal. La estratificación vertical —por tanto, jerárquica— estaría ausente. No existe tampoco un núcleo central en el seno de la organización social que posea, por tanto, algún medio de coerción o de liderazgo político transmitido de forma hereditaria. Cuando, en el curso de determinadas actividades especiales, como la caza o la guerra, ciertas personas son elegidas como líderes, como consecuencia de sus habilidades, solo tienen capacidad de mando para esta tarea en especial y solo durante el período de tiempo que sea imprescindible. Las personas que reciben la consideración de líderes solo alcanzan a ser *las primeras entre sus iguales*.

Los ancianos, generalmente, consiguen cierto poder, pues se les otorga cierta autoridad, por ejemplo, en la resolución de con-

flictos. No obstante, no pueden obligar a nadie a seguir sus consejos. No debemos extrañarnos por descubrir aquí ciertos aspectos de carácter anarquista. Esto no quiere decir que estas sociedades no se sostengan sobre determinadas reglas sociales. En las comunidades de pequeño tamaño basadas en las relaciones cara a cara, los miembros están bajo el control de su entorno más inmediato. En esos contextos, la mayoría de los miembros respetan las reglas gracias a la crítica mutua.

En los grupos de gran tamaño, donde el individuo puede fácilmente escapar a las presiones de la crítica, las normas morales tienden a codificarse en reglas de conducta. En algunas circunstancias, estas reglas constituyen a su vez la base de las regulaciones codificadas explícitamente. En caso de conflicto, esta regulación indica las pautas para la resolución del mismo. En lo que concierne a las formas de proceder en estas situaciones, las retomaré más adelante.

Los investigadores describen las diversas estructuras de las sociedades libres de poder con términos y denominaciones diferentes. En primer lugar, porque los grupos étnicos han elegido cada uno sus propias formas culturales y, en segundo lugar, porque, además, los métodos de análisis difieren. Un gran número de términos utilizados en los estudios se derivan del campo semántico de la anarquía. Por ejemplo, los investigadores usan el término *sin poder* y no otros términos con claras connotaciones negativas: *caos*, *problemas políticos*, *anarquía* (en un sentido negativo) o *arbitrariedad*.

Hoy es mucho más fácil entender por qué Amborn habla de sociedades policéfalas. Los tipos ideales a los que hicimos referencia serían sectores interconectados y recíprocos de igual rango. Donde mejor se manifiesta la reciprocidad de estos sectores es en el carácter

mutuo de los vínculos y en la igualdad social de los actantes. Todos estos rasgos también se dan entre los miembros individuales. Sobre la base de estos criterios y pese las limitaciones marcadas por las sociedades autoritarias, estas características sociales pueden formar parte de un marco más amplio: el campo semántico de la anarquía.

Capítulo 3
PODER SIN HERRAMIENTAS COERCITIVAS

Rizomas

De lo anteriormente expuesto se puede concluir que no hay negación de la realidad individual en el seno de las sociedades segmentadas, si bien es cierto que se presta atención a los posibles peligros de este aspecto por parte de este tipo de sociedades. El individuo puede adquirir autoridad y desarrollar capacidades de las que la sociedad se puede beneficiar, pero que pueden también ser utilizadas para un beneficio únicamente individual. En consecuencia, se toman varias *medidas* para desincentivar los comportamientos egoístas:

1. Creación de asociaciones democráticas de base.
2. Observación de las relaciones sociales entre iguales para que sean horizontales.
3. Establecimiento de vínculos sociales y económicos duraderos que creen asociaciones de intercambio de regalos, en las cuales los amigos se comprometan a ayudarse (*amistad unida*; *bound-friendship*).

Las diferentes *redes* creadas con estos objetivos se expanden a menudo más allá de las fronteras étnicas y pueden ser representadas como una raíz inmensa (pensad en la estructura de raíz horizontal de la ortiga). Esta posibilita que la gente tenga una gran libertad de acción, con el fin de que pueda actuar de manera flexible y dinámica en todas las interacciones sociales. De esta forma, la construcción del *rizoma* constituye una alternativa al poder del Estado.

Este tipo de construcción supone, de igual manera, la existencia de habilidades para alcanzar cierto grado de poder. El derecho

(no estatal), no obstante, restringe esta posibilidad cuando alguien intenta extender estas habilidades.

Hipotéticamente, pese a todo, sigue siendo posible que se dé una concentración de influencia, algo que centró el análisis y los estudios de Amborn. Hay que tener en cuenta que, debido a su socialización, son personas que están acostumbradas a tener que enfrentarse a las opiniones ajenas y que, pese a todas las divergencias, respetan los valores y la autonomía del resto de la comunidad.

Este respeto por la autonomía de los *vecinos de más allá* y la búsqueda de la armonización de sus intereses son principios éticos. En este marco sociocultural y ético, también se incluye la actitud respecto a la propiedad de los bienes materiales: una riqueza excesiva se considera inapropiada porque puede desequilibrar las relaciones armónicas entre iguales.

Muchas instituciones desarrolladas por los pueblos investigados se basan en la acción cotidiana cuyo objetivo es frustrar el desarrollo de relaciones de dominio. El marco teórico de Amborn en sus investigaciones parte del derecho como concepto de sociedad y de vida basada en la cohabitación social sostenida por una ética igualitaria. Sus portadores —el pueblo— deben ponerse de acuerdo de manera constante en un ambiente político inevitablemente cambiante basado en el poder. El etnólogo jurídico clásico se inclina así por el estudio de las relaciones entre el derecho y la sociedad. Amborn cambió la visión tradicional al analizar muchos sistemas de relaciones en los que se puede descubrir una inclinación por la anarquía.

Poder y derecho

Cuando alguien comienza a pensar en Occidente sobre la función del derecho, no puede evitar toparse con la cuestión del

monopolio de la violencia. ¿A quién pertenece? Después de todo, el punto de partida de este asunto es que debe ser posible aplicar la ley vigente y, si fuera necesario, hacerlo por la fuerza. El monopolio del ejercicio de esta forma de coerción pertenece al Estado. Amborn disecciona este problema, tomando como punto de partida el análisis que hace el filósofo alemán Walter Benjamin (1892-1940) de la relación entre poder y derecho.[14] Completa este análisis con el ejemplo histórico más drástico de la ley como herramienta de opresión, el Tercer Reich, y al hacerlo se refiere enfáticamente al jurista nazi Carl Schmitt, quien en 1934 fue capaz de escribir: «El verdadero führer (jefe) es siempre un juez también. La jefatura implica ser juez». En resumen, en lo que concierne a la visión occidental del derecho, podemos observar que «Legislar es ejercer poder». El reconocimiento del monopolio de la violencia por parte del Estado incluye el monopolio de la legislación. Esta idea resulta evidente en el mundo moderno (occidental), pese a que supone incurrir en una contradicción teórica derivada del reconocimiento de los derechos del hombre cuyo objetivo es proteger a los individuos de la arbitrariedad del Estado, teóricamente, porque todos saben que cuando se trata del funcionamiento de los derechos humanos, estos deben dejar paso a la *razón de Estado*. Ante ella, el Estado de derecho se convierte en secundario, como se puede constatar al hacer que el *Estado de emergencia* sea permanente, al incorporarlo al derecho penal común. Tampoco resulta extraño que sean siempre los movimientos políticos de extrema derecha los que abogan, por ejemplo, por la denuncia de las convenciones de derechos humanos.

14. *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999 (*Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 2001).

Sin embargo, el reconocimiento de la contradicción teórica mencionada anteriormente incide en la cuestión de saber si el monopolio del Estado del uso legítimo de la violencia se da en todos los lugares del mundo. ¿Es verdad, entonces, que el orden social no puede ser mantenido más que con la ayuda de un aparato de control estatal? Los teóricos occidentales del anarquismo que luchan por una sociedad sin poder han debatido con pasión sobre esta pregunta: cómo y por qué medios se puede establecer un nuevo orden. Estas, en definitiva, son también las cuestiones centrales de Amborn cuando analiza las sociedades policéfalas. En estas sociedades, como ya hemos visto, no existe un monopolio del poder que a su vez otorgue el monopolio de la ley: los miembros de estas sociedades, por ser jurídicamente válidos, nos muestran cuáles son las posibilidades de resolución de conflictos que evitan del uso de la fuerza.

Amborn considera que el derecho tiene un carácter ambivalente: según el medio social, sirve bien para desarrollar y mantener las relaciones de dominio, bien —y esto es esencial— para limitar precisamente la acumulación de poder. Esto plantea la cuestión de si la autoridad es siempre lo mismo que el poder y si puede haber aspectos positivos del poder al hablar de relaciones sociales dentro de una comunidad. Amborn se muestra de acuerdo con lo que el antropólogo francés Pierre Clastres observó en las sociedades anarquistas de la región amazónica, a saber, que no existe ninguna sociedad sin relaciones de poder, y que el *poder coercitivo* debe ser considerado como una forma particular de poder. Las sociedades policefálicas tampoco están exentas de relaciones de poder. Es, por tanto, de gran importancia, comprender cómo limitar este poder y la forma en la que se utiliza.

Neutralización del poder

Para evitar que las sociedades indígenas estudiadas sean agrupadas bajo una misma etiqueta, es importante profundizar en el trabajo de Pierre Clastres, que ha realizado diferentes estudios sobre los indios del Amazonas. Este investigador señaló que sus estructuras políticas no usan la coerción en el sentido de mandar u obedecer. Sin embargo, todos los grupos tienen un jefe de tribu como institución, lo que implica la existencia de un liderazgo político explícito. Clastres deduce que el poder político es universal, pero que existe siempre una distinción entre «el poder coercitivo o la coerción» y «el poder no coercitivo o el poder basado en el consenso». Este último es denominado *sin poder*. La tesis de Clastres es la siguiente: el poder político como coerción es una forma particular de poder. No debe convertirse en el núcleo y el principio de explicación de todas las otras formas de organización que los pueblos desarrollan. El Estado no se habría desarrollado a partir de instituciones políticas igualitarias. Niega que estas instituciones sean precursoras del Estado.

Hace más de un siglo, el médico, sociólogo y economista alemán Franz Oppenheimer (1864-1943) había ya explicado en su libro *Der Staat* (1907) de forma verosímil el hecho de que el Estado había nacido de la violencia y el robo organizado. A lo largo de la historia, el Estado echa raíces sobre la violencia brutal, la conquista y la esclavitud de los vencidos (como señala Rudolf Rocker en su profundo trabajo *Nacionalismo y cultura*, 1938 [2008]). Es el antropólogo estadounidense James C. Scott quien explora todo esto en su obra titulada *Homo domesticus: Une histoire profonde des premiers Etats*.[15] Sobre esta cuestión volveremos en el penúltimo capítulo.

15. Éditions La Découverte, París, 2019 (*Against The Grain: A Deep History of the Earliest States*, Yale University Press, New Haven, 2017).

Las aportaciones de Clastres parten del análisis de comunidades con un jefe que tiene cierto poder, pero que no tiene los medios para conseguir imponer su voluntad. ¿Qué es necesario para acceder a la posición de jefe? Como individuo, debe tratarse de una personalidad moderadora, capaz de utilizar su poder para fomentar el consenso. Este jefe debe, por lo tanto, ser capaz de mantener la paz y la armonía en el grupo. Debe ser también generoso: la avaricia, el deseo y el poder no son compatibles con esa posición. También tiene que ser un excelente orador: el don de la palabra es un medio de poder político. Y solo él tiene el privilegio del derecho a la poligamia.

Hay, por tanto, un líder, un jefe, pero actúa por el bien de la sociedad; la sociedad es el espacio en el que se diluye el poder. En el momento en el que los jefes empiezan a dar órdenes, los miembros de su comunidad les dan inmediatamente la espalda mostrando que solo son una persona más. El grupo ignora el poder del jefe: es el mensaje de Pierre Clastres en su libro *La sociedad contra el Estado. Investigaciones de antropología política*.

Una característica de gran importancia en los pueblos amazónicos es la reciprocidad en el intercambio de bienes. El jefe está excluido de este sistema de intercambio entre iguales, como fórmula articulada para limitar el poder. Es el único que debe cuidarse a sí mismo y, aunque no tiene gran cosa que ofrecer materialmente, debe ser generoso. Por cierto, sus mujeres pueden ayudarle a aportar regalos. A través de estas intervenciones el poder es neutralizado. En el actual sistema del mundo occidental ocurre todo lo contrario: desde la cultura del beneficio en el sistema bancario y desde las cúpulas empresariales hasta la concesión del poder cuasi monárquico a los presidentes.

La ausencia de Estado no es ningún defecto

Amborn sostiene que las investigaciones y las conclusiones de Clastres fueron revolucionarias en su época, pese a que han sido criticadas por numerosos etnólogos. Lo que caracteriza la investigación de Amborn es que resulta posible mostrar que, como demuestran las sociedades indígenas, las sociedades no estatales pueden evitar el desarrollo de un poder coercitivo. Sin embargo, los datos de Clastres no deben ser utilizados para el análisis de los pueblos policéfalos que viven en el sur de Etiopía: se ha diseñado otra base empírica para el estudio de estos pueblos. No se trata tampoco de las pequeñas comunidades que Clastres analiza. Está claro que los grupos y sociedades indígenas no pueden simplemente ser colocados bajo una misma etiqueta.

Las sociedades estudiadas en el sur de Etiopía no tienen autoridades comparables a los jefes tribales de los indios de la Amazonia señalados antes. Sin embargo, en el seno de las grandes poblaciones policéfalas existen formas similares de utilización del poder político para lograr un consenso y además para restablecer la paz en la sociedad. La elección de una etiqueta diferente para cada pueblo no simplifica la complejidad del asunto. El interés por los pueblos sin Estado (o más modestamente, dice Amborn, los pueblos que escapan tanto como les sea posible a la tutela del Estado), que además no consideran la ausencia de Estado como un fallo, tiene como consecuencia inevitable una reflexión crítica sobre el modelo social de Estado que pretende ostentar el monopolio de la violencia. Esto es lo que hacen los antropólogos y etnólogos críticos como Clastres y Amborn.

Es un reproche muy extendido aquel que considera que, en las sociedades *tradicionales*, el individuo se funde en un *nosotros* colec-

tivo. Esta sería la razón por la cual el individuo solo podría tomar decisiones libres en las sociedades *modernas*. Esto no puede aplicarse a las sociedades policéfalas del sur de Etiopía que Amborn estudió. Indudablemente, se trata de sociedades conscientes de las tradiciones y no de sociedades modernas, pero la visión del hombre/mujer está estrechamente ligada a su propio ser: es una persona capaz de actuar y gozar de bienestar cuando, como ser autónomo, se integra armoniosamente de la forma más coherente que puede en la sociedad. Al hacerlo, escribe Amborn, muestra su responsabilidad ante sí mismo, sus contemporáneos, sus abuelos y los niños no nacidos.

Ahí donde Amborn formula que su propio bienestar es posible gracias al bienestar de los otros, está mostrando, desde mi punto de vista, un gran parecido con las ideas de Bakunin. Este afirma que la libertad de los individuos no es un asunto individual, sino colectivo; la libertad sería un término relacionado con la dignidad humana ya que el camino hacia la libertad es una cuestión de solidaridad; escribió «No soy libre si toda la gente alrededor de mí no lo es también».

A menudo, el término *derecho* ha sido utilizado como hemos indicado anteriormente. Es el momento de ahondar un poco más en este tema en el próximo capítulo.

Segunda parte

Derecho autónomo, garantía de la anarquía

Capítulo 4
PODER, DERECHO Y CONTRADOMINACIÓN EN LAS SOCIEDADES POLICÉFALAS

El pensamiento occidental en materia de derecho está infectado por el pensamiento cristiano. La salvación siempre se busca bajo una presión externa, es decir, por restricciones marcadas por grandes entidades trascendentes o fantasmagóricas (Dios, el Rey, el Estado, el Gobierno). Nos hemos familiarizado con el hecho de que, a través de ellos, podemos conseguir la salvación. Cuando los países occidentales colonizaron las regiones extranjeras, no solo las saquearon, también impusieron el cristianismo. Los cristianos han socavado los valores igualitarios que existían en esas regiones. Sin embargo, como intrusos y ocupantes no consideraron que tuvieran nada que aprender, considerándose portadores del derecho verdadero y declarando que el de los pueblos autóctonos no era más que un *no-derecho*. En estos territorios, el derecho verdadero se convirtió en derecho de la dominación y un medio de poder con gran capacidad coercitiva. Este derecho está tan interiorizado que pensamos que no existe otro.

Según los estudios de Amborn, ese derecho denostado como un no-derecho por los pensadores occidentales ha perdurado entre numerosos pueblos hasta la actualidad. Sostiene que se trata de un pilar fundamental para un orden social policéfalo. Lo describe como un *poder de saber*, basado en la sabiduría o sensatez y, a partir del cual, se desarrolla la autoridad. En las sociedades policéfalas, esto se considera positivo, ya que se piensa en su uso para el interés general en las reuniones de los consejos y los tribunales.

El poder se desarrolla en las sociedades policéfalas a partir de un determinado modo de competencia entre personas iguales. Sus intereses se definen en las discusiones sobre el concepto de vivir juntos, con determinadas reglas y pautas. El deseo central —la paz y la armonía comunitaria— surge y se mantiene vivo gracias a la comunicación. El reparto de poder entre varias *cabezas* tiene como objetivo el equilibrio, que resulta posible gracias a la competencia en el ejercicio de aquel.

El derecho no es un ámbito aislado en las sociedades policéfalas: los modos de gobernar, las normas (administrativas), los buenos modales, la moral, el *ethos*, la política, la religión y la ley están estrechamente unidas. Como todo el mundo conoce la ley, no es necesario un juez. Esto no excluye la posibilidad de que la asamblea (general), con el objetivo de desgranar asuntos complejos, pueda evaluar la opinión de las personas con un gran conocimiento en este campo. En las sociedades policéfalas, la ley es parte de la realidad cotidiana, de su visión del mundo y de la transmisión cultural intergeneracional.

Una forma de atacar las violaciones de las normas es mediante la ridiculización de los infractores. Amborn da algunos ejemplos de violaciones graves de normas, en las cuales la aplicación de la justicia no se lleva a cabo a través de las costumbres y hábitos cotidianos. Señala, en esta línea, una descripción (según el tipo de sociedad de la que hablemos, pequeña o grande, de parentesco o territorial) que clarifica lo anterior:

– El derecho es un *corpus* de normas que forma parte de las herramientas de control social.

– Los órganos (representativos, asamblearios) o los jueces no pueden imponer sanciones.

– El derecho sirve para prevenir los perjuicios a la comunidad (por ejemplo, evitar las plagas).
– El derecho expresa el valor normativo de los rituales y de los mitos (como los rituales usados para la resocialización).
– No hay aparato coercitivo.
– La consciencia jurídica proviene de la práctica social.
– Las reglas estrictas de la exogamia (casarse fuera del grupo, para permitir la supervivencia física del grupo) están entre las más relevantes.

Práctica jurídica

Amborn estudia el tratamiento de casos problemáticos o conflictivos, concentrando su atención en la legitimidad jurídica para hacer cumplir las normas sociales y su capacidad para conseguir su aceptación. El resultado de esta cuestión es una serie de preguntas y respuestas que resumiremos a continuación. De esta forma, podréis haceros una idea del desarrollo de sus investigaciones en diferentes áreas: órganos (representativos) y reuniones. Por decirlo de otra forma: la práctica jurídica.

Todas las personas adultas son iguales por derecho. Sin embargo, es frecuente que la organización y el desarrollo del proceso sean delegados en uno de los ancianos. Este orador o moderador es «el primero entre sus iguales», pero carece de autoridad de mando. Según la importancia de la reunión, le asiste un ayudante y unos asistentes que convocan la sesión o difunden la decisión que se adopte. La autoridad jurídica pertenece a esta instancia y no a una élite judicial o a una sola persona.

Las reuniones de los grupos de descendientes (familias, clanes) también pueden considerarse órganos jurídicos. En el caso de reunio-

nes no definidas por un vínculo grupal, se elige a un moderador, su ayudante y sus asistentes durante un periodo limitado de tiempo. Todos los adultos pueden participar en ambos tipos de reuniones y si se trata de un tema que concierne a ciertas personas se espera su asistencia. Esto funciona igual para las mujeres, pero en las grandes reuniones sin vínculo de parentesco los hombres son, con mucho, la mayoría. Las grandes reuniones suprarregionales están generalmente compuestas por representantes elegidos por los diferentes subgrupos. Pese a que las diversas reuniones tratan de cuestiones económicas, políticas y jurídicas cotidianas, pasan a convertirse en audiencias judiciales si surge un problema.

La mediación en las situaciones de conflicto entre personas o pequeños grupos hay que considerarla como un proceso jurídico, ya que no concierne solo a los individuos o a esos pequeños grupos, sino que tiene también un explícito interés público. Lo que ocurre a menudo en las sociedades policéfalas es que el litigio toma un significado político, de manera que el alcance legal de la corte y el del cuerpo político a menudo se fusionan.

El tipo de asuntos tratados es muy variado y, mientras algunos nos resultan familiares (robo, incendio provocado, asesinato), otros pueden parecernos extraños (violación de las reglas de la exogamia). No obstante, el robo en ocasiones no conlleva una reacción (judicial), como es el caso de robo de comida en caso de necesidad. En un determinado grupo étnico, por ejemplo, un menor huérfano recibe una bolsa y un cuchillo, lo cual le permite ir al mercado y cortar al descuido pequeños trozos de carne provenientes de diferentes carniceros (lo que se tolera por ser considerado «robo de hambre»).

Lo más grave en el marco de las acciones relacionadas con el derecho penal es pasar por alto el deber de solidaridad. Una socie-

dad policéfala no reacciona ante este problema con la violencia física, pero puede ser una razón para reducir, o incluso romper, las relaciones existentes.

Si alguien pasa por alto de forma constante sus deberes y no responde a las peticiones de sus iguales, debe hacer frente a un fuerte aislamiento social: se evitan los contactos personales con estas personas y sus familiares, no se interviene tampoco en caso de necesidad de ayuda en el trabajo o en caso de enfermedad, no pueden participar en fiestas ni rituales. Eso sí, la forma de aislamiento que va más lejos es la que supone la expulsión de la región.

Otras actuaciones, que tienen como objetivo la reconciliación y el restablecimiento de la *paz*, consisten —tras haber reconocido la culpabilidad— en el pago de una indemnización. Volveré más adelante sobre algunos de estos aspectos.

Además de estos casos penales, hay otras cuestiones relacionadas con el derecho privado en el área de las relaciones de propiedad, derechos de uso de tierras agrícolas, relaciones entre ganaderos, etc.

Violación de la competencia

La función de *contradominación* del derecho se vuelve particularmente evidente en el control de quienes mandan, ya que estas personas deben dar ejemplo. Por ello, las infracciones que cometen suscitan reacciones más intensas que las de las personas ordinarias. En las sociedades policéfalas, el abuso de poder se señala rápidamente: se considera una infracción grave. Aquellos que pasan por alto sus deberes como representantes o líderes, o quienes pretender *amplíar* su poder, pueden ser privados de todos sus bienes para que se distribuyan. En el peor de los casos, pueden ser expulsados de la región.

El abuso de poder en las sociedades democráticas y estatistas puede ser también, en algunos casos, considerado como un delito, ya que a menudo implica diferentes grados de corrupción. No es necesario pensar aquí más que en Berlusconi, dice Amborn, para saber que las personas con un gran poder político cometen a menudo abusos de poder que se prolongan en el tiempo. No obstante, la legislación en sí misma puede posibilitar esa dilatación del poder político. El abogado alemán nazi Carl Schmitt, que ya mencionamos anteriormente, ha justificado la concentración del poder político al decir: «El soberano decide sobre el estado de emergencia». Amborn señala que resulta significativo que durante el proceso de Nuremberg no se incluyera la transformación de la democracia en dictadura en la acusación contra los nacionalsocialistas. Por lo tanto, las acusaciones no incluyeron la usurpación causal del poder, es decir, la eliminación del control parlamentario sobre el monopolio estatal, sino solo la violación posterior de las nuevas normas jurídicas europeas.

Cuando algunos dignatarios de las sociedades policéfalas del sur de Etiopía han conseguido una mayor acumulación de poder, no ha sido por las posibilidades jurídicas existentes, sino fruto de acontecimientos históricos exógenos, como la intervención (o las amenazas) del poder imperial abisinio. Son precisamente estas circunstancias las que han vuelto más sensible a la población a las concentraciones de poder, lo cual ha provocado la necesidad de volcarlo en los debates públicos.

El papel del asilo

En los casos de asesinato, en las relaciones de antidominación se puede dar una reacción en la que el enfoque difiera de las respuestas punitivas tradicionales. ¿Para qué condenar al asesino a una

larga pena de prisión o a pena de muerte, si es más simple y evidente indemnizar a la familia de la persona asesinada? La venganza de sangre, por ejemplo, permanece como una venganza de espíritu contrario a esta postura. Si reflexionamos tranquilamente, entendemos la posibilidad del refugio como herramienta frente a la *regla del linchamiento*. En la parte cristiana de Etiopía, el refugio de la iglesia, según Amborn, tenía y sigue teniendo una función de protección en determinadas situaciones sociales, políticas y jurídicas.

El asilo, sin embargo, no es una característica particular de una sociedad anarquista: funciona también en algunos reinos y Estados contra el monopolio del poder. Un refugiado es inviolable si obtiene asilo. En las sociedades policéfalas, este derecho de protección contribuye a la organización anarquista de la sociedad, ya que ella es, en sí misma, un elemento de anarquía: permite desarrollar un entorno en el que una persona no tenga la sensación de tener poder sobre otra persona.

Esta herramienta, el asilo, en tanto que institución permite gestionar los conflictos, al crear las condiciones necesarias para la búsqueda de una solución. Una vez que el asesino ha pasado un cierto tiempo en el asilo, cuando el ambiente se ha calmado, se puede crear un órgano (un mediador, un comité de mediación) para comenzar el proceso judicial.

Resulta sorprendente constatar que, en el mundo occidental contemporáneo, en el marco del pluralismo jurídico, la *mediación* es una fórmula cada vez más popular en la resolución, al margen de tribunales y otras instituciones estatales, de situaciones conflictivas.

Capítulo 5
LIBRE DE PODER, NO DE CONFLICTOS

Los tipos de sociedades señaladas tienen como objetivo alcanzar la paz y la armonía, así como la perdurabilidad de dicho equilibrio. Esto no significa que estemos ante sociedades estáticas, como la estudiada anteriormente. Se podría hablar, más bien, de un equilibrio dinámico (en el sentido que lo usó Proudhon). Teniendo en cuenta que los conflictos pueden perturbar la paz y la armonía, se plantea cómo resolverlos para eliminar dicho desequilibrio. La resolución de conflictos se intenta conseguir, siempre que es posible, recurriendo al consenso.

La lógica de la búsqueda del consenso

Al igual que ocurre con una decisión política, la solución de un conflicto siempre se centrará en la creación de consenso. Se trata de una solución desarrollada a partir de diferentes puntos de vista, respaldada por un acuerdo general y sostenida por una aceptación común. A partir de lo descrito por Amborn, denomino *enfoque tópico* a la manera de buscar este punto en común. Las personas razonan a partir de unos *lugares comunes* (*topoi*) que sirven de referencia a muchos mediadores u oradores cuando tienen que mediar en un conflicto. Esos lugares comunes toman forma de proverbios, pequeñas historias, alegorías, tradiciones históricas. Todo con el objetivo de contribuir a la resolución regulada y objetiva de la problemática del conflicto. Los proverbios no tienen ninguna pretensión normativa en el sentido restringido del término, pero apuntan a un enfoque moral reflexivo de buenos y malos comportamientos.

Es lo que Amborn llama el *potencial reflexivo*: un medio contra el anquilosamiento de las normas jurídicas aplicables, porque, al

igual que con los proverbios y las pequeñas historias, el contenido y la significación de las palabras depende de su uso en un contexto determinado. Es, por tanto, fundamental en estas discusiones, con el fin de estimular la reflexión, poder reaccionar de manera flexible a situaciones completamente diferentes. Hay que tomarse su tiempo: los debates pueden durar días, semanas e incluso meses. No hay decisiones rápidas tomadas por mayoría o pronunciando lo que denominamos una *palabra de poder*. Es una cuestión de equilibrio, para que no haya decisiones impuestas, para que un grupo no pueda sentirse vencido por otro.

A veces resulta necesario intervenir cuando se entra en un callejón sin salida. Al producirse una situación de bloqueo, los mediadores tienen el derecho de pedir en la reunión el fin de los debates. En un grupo de una población en particular, Amborn observó que, al no existir ninguna posibilidad de conseguir el consenso, el moderador tenía derecho a poner fin a la discusión. No puede hacerlo simplemente porque lo crea conveniente, sino que debe dotarse de una base. Por tanto, tiene que buscar apoyo en el derecho constituido sobre casos similares. La reunión debe entonces aceptar que se interrumpa la sesión, lo cual refleja la lógica de la búsqueda del consenso.

Juicio y perdón

Si todos los participantes de una reunión llegan a un acuerdo sobre la disputa, se debe elaborar un dictamen. En caso de que la acusación se relacione con un tema penal de cierta importancia se impondrá una sentencia. Solo cuando las partes concernidas aceptan el fallo, se establece la compensación o el pago de la deuda. Eso sí, el castigo incluye también la reconciliación, de forma que por medio del litigio se obtiene el *perdón institucional*.

Los participantes esperan que los condenados reconozcan y pidan perdón por sus errores, a modo de disculpa oficial. La sanción impuesta, si finalmente se lleva a cabo, será considerablemente reducida, ya que la reconciliación es percibida como más importante que la compensación. De este modo, las personas condenadas no mostrarán rencor. La reducción de la pena simboliza el reconocimiento de que un exceso de poder (en este caso, en forma de sentencia) pondría en peligro la igualdad de los miembros; al mismo tiempo, se puede considerar como una exhortación para que cada individuo gestione el poder de una manera productiva (que se caracterice por dar y recibir, reequilibrar). Son siempre las personas mayores las que tienen la obligación de desempeñar el papel de moderadores, es decir las personas a quienes se les confiere autoridad. Aquí es donde podemos comprobar cómo están unidos un determinado modo de entender la ley (y, por tanto, el ejercicio del derecho) y el modelo de organización social.

Una vez que se ha otorgado el perdón institucional, la otra parte interesada debe expresar abiertamente su magnanimidad. Ninguna otra postura sería considerada adecuada. Si se consigue un veredicto gracias al consenso, no hay ni ganadores ni perdedores. Si una disputa grave no ha terminado con una sentencia consensuada y, por tanto, la cuestión se considera como un caso no resuelto, se apela a una unidad social más grande, por ejemplo, un órgano común de los clanes en disputa.

Aceptación sin dispositivos de imposición

Los extranjeros y los etnólogos, dice Amborn, siempre se sorprenden de cómo las sociedades policéfalas aceptan los juicios y sus sentencias sin que haga falta coerción física ni sea necesaria la figura

de unos agentes ejecutivos. Cuando preguntó a los miembros de las sociedades policéfalas del sur de Etiopía que tenían que pagar una compensación si no preferían evitar este pago, se encontró con la incomprensión: al fin y al cabo se trataba de una solución donde se daba una satisfacción recíproca y... ¡por consenso! El problema se resolvió y el delincuente pudo integrarse en la sociedad como miembro de pleno derecho, una vez realizada la compensación. Esto muestra que no es necesaria la existencia de un aparato ejecutivo. Esto nos lleva a una conclusión sociopolítica: en las sociedades policéfalas, los conflictos entre personas iguales en derechos no son presentados como situaciones aisladas e individuales, sino que se parte de una visión social inserta en el espacio de lo común, con el fin de que los conflictos no tengan un efecto desestabilizador en la sociedad.

En numerosos casos no hay leyes escritas, pero aunque sí las hubiera como en Europa, el sentido de las palabras es interpretable. Ocurre también frecuentemente que, en el derecho escrito, la situación de conflicto no responde claramente a una etiqueta. El derecho occidental conoce un gran número de métodos de «búsqueda de antecedentes de derecho». Uno de esos métodos es el denominado *heurístico*, donde la situación (conflictiva) real es comparada, en un método de búsqueda de soluciones, con situaciones que se han producido ya en el pasado, incluso si son diferentes a la de partida. De esta forma, se intenta preparar o tomar una decisión adecuada a la situación de conflicto actual. Dicho método puede ser reconocido, por tanto, con el término ya señalado de *enfoque tópico*. Es destacable que, en las sociedades policéfalas, encontramos el método heurístico, pese a que los miembros de estas sociedades probablemente nunca han oído hablar de la *heurística*.

Las sociedades policéfalas reconocen la importancia estabilizadora que tienen los discursos para la comunidad. En ese sentido, las tradiciones juegan un papel relevante, sin que eso signifique que constituyan dogmas; pueden ser entendidas como diferentes patrones de comportamiento. En las reuniones, los resultados de la sesión toman forma a partir de normas estrictas con respecto al comportamiento de los oradores y a la importancia de la búsqueda de la verdad. La función de control se asegura gracias al *feedback* del público. Amborn, para este análisis, toma como referencia al filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas: la autoridad siempre está a prueba en las sociedades policéfalas, con el fin de evitar la acumulación de poder. Los moderadores de las reuniones, como ya hemos visto, ejercen cierta autoridad y deben utilizarla para alcanzar un consenso, no para emitir órdenes.

Un amplio conocimiento de su propia cultura es útil para dirigir las reuniones. Los participantes en estos encuentros adquieren esa conciencia al tratar con las personas mayores que tienen un gran capital cultural y social, en el sentido que le da el sociólogo francés Pierre Bourdieu (1930-2002). Cuando una persona ha madurado y prueba que en los asuntos que se deben tratar no hay intereses personales en juego, puede contar con su nombramiento como *guía de discusión*.

El ejercicio de la autoridad es un *dilema eterno* para estas comunidades, ya que contiene una contradicción necesaria. La comunidad se enfrenta a un dilema, porque necesita personalidades comprometidas, activas, creativas y generalmente ambiciosas y, al mismo tiempo, debe evitar que exploten su potencial para su propio

beneficio. Esta es la razón por la cual los líderes solo pueden usar su discurso como acto político —y no tienen su monopolio—, ya que la discusión tiene lugar en las reuniones que se desarrollan en el marco de un sistema de normas existentes. La síntesis de estos elementos aparentemente contrapuestos hace avanzar el discurso.

Debate pragmático

Podemos considerar al filósofo alemán Jürgen Habermas, con su teoría de la acción comunicativa, un científico occidental con autoridad en las cuestiones que aquí estamos tratando. Habermas cree que puede aportar algo al tema del proceso de toma de decisiones en las sociedades estudiadas por Amborn. Este investigador afirma que Habermas asume que estas sociedades se encuentran en la esfera del pensamiento mítico. Por lo tanto, no podrían formular decisiones racionales. En consecuencia, solo podían producir discursos religiosos. Amborn señala que Habermas sostiene este punto de vista sobre un prejuicio, y trata de demostrar hasta qué punto esa tesis es insostenible.

Amborn subraya que el discurso tiene lugar en el marco del campo semántico de la *sensatez*. Esto significa que siempre entra en juego el conocimiento, la sabiduría y la inteligencia, tanto en nombre de la verdad como por la obligación de rendir cuentas a la comunidad. El estudio de uno de estos pueblos sobre el terreno muestra que las reglas estrictas de conducta de las reuniones se encaminan a hacer posible una discusión pragmática.

Los elementos míticos son utilizados cuando no hay normas que marquen pautas. Ya lo hemos visto en lo que he denominado *enfoque tópico*. Amborn señala que no es necesario subestimar su importancia, ya que los conceptos occidentales de racionalidad y

lógica no son los únicos que sirven para encontrar soluciones útiles y socialmente pertinentes. Aunque haya elementos míticos que tengan una función determinada, no hay que interpretarlos como dogmas, sino que debemos analizarlos como diferentes elementos que muestran posibles pautas de conducta. Las tradiciones no son un medio de sumisión colectiva, sino un medio que permite desarrollar nuevas vías de reflexión. Parece que estos elementos no han sido tenidos en cuenta por Habermas. Sus prejuicios con respecto a las culturas *primitivas* le han llevado a caer en un error.

Ya había caído en él cuando habló de *sociedades tradicionales* y las relacionó con *visiones míticas del mundo*. Amborn le increpaba ya, porque no había indicado a qué sociedades se refería cuando hablaba de *sociedades tradicionales*. Esas *visiones míticas* podrían tener relación con diferentes maneras de pensamiento tanto africano como europeo occidental. Amborn percibía analogías entre la ética del consenso africano y la teoría de la acción comunicativa de Habermas pero, según él, no hay ninguna conexión. ¿Por qué no?

Fuerza comunicativa

Una característica llamativa de los diálogos que se desarrollan en el marco de las reuniones de estas comunidades es la voluntad de unidad, de consenso, que muestra el valor de la acción común. Una democracia representativa basada en el voto al estilo occidental, que deja detrás de ella perdedores, fracasados, no se ajusta a ese modelo. Sí se ajustan, dice Amborn, las sociedades policéfalas, aquí mencionadas, y otros pueblos del África subsahariana. El filósofo del África occidental Kwasi Wiredu elaboró su teoría de la ética del consenso a partir de ejemplos africanos y le ha servido para la defensa de una política sin partidos políticos.

Por lo tanto, no podemos esperar una absoluta coincidencia con la teoría de la acción comunicativa de Habermas como concepto europeo occidental. Al fin y al cabo, el objetivo de estos dos conceptos es diferente. La teoría de origen africano parece pensada para la resolución de problemas concretos, que se encuentran en el día a día. La teoría europea occidental intenta elaborar una declaración especulativa universalmente válida, surgida a partir de un determinado enfoque filosófico. En ese sentido, es la típica *aproximación formal*. Toda aproximación formal, en gran medida, no deja de ser algo así como una *propuesta*. Hay que tener en cuenta que Habermas y muchos otros consideran su trabajo un discurso teórico que continúa la herencia del movimiento ilustrado europeo.

Amborn está muy interesado en el enfoque africano propio de las sociedades policéfalas. En ellas predomina la concepción del ser humano como ser autónomo consciente de su responsabilidad con sus semejantes en el seno de la sociedad. Esto no significa en ningún caso que las personas se fundan en una colectividad. Al contrario: esperan adultos que conserven su carácter, que prueben su valentía y compromiso y que tengan la capacidad de emitir un juicio razonado sobre las cuestiones sociales y políticas que se planteen en un momento dado. Para realizar esta descripción, Amborn utiliza el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu, que se refiere a las formas de socialización de las personas: cuando una persona va creciendo interioriza una serie de costumbres que son reflejo de modelos de percepción, de comportamiento y de pensamiento. Este *depósito*, en última instancia condicionado por las relaciones sociales, estructura la práctica en sociedad, pero no la determina. Así, restringidos por su *habitus*, los individuos son libres de desarrollar diversas estrategias en diferentes aspectos de la vida.

Desarrollar en total libertad las reflexiones en un discurso será, precisamente, una de las características de las comunidades anarquistas, ya que este es considerado una importante herramienta social de carácter instructivo. ¡Habermas no será capaz de ver nada de esto! Hannah Arendt, sin embargo, introdujo el concepto de *poder comunicativo* para explicar esto.

La búsqueda del consenso de nuevo

Como vimos anteriormente, el consenso en las sociedades policéfalas sirve para preservar el equilibrio de la comunidad. Sin embargo, es más que un compromiso entre partes en conflicto. Requiere posicionamientos bien reflexionados, argumentados y equilibrados, así como la voluntad de abandonar prejuicios en favor de puntos de vista sólidamente fundamentados. Se asigna un tiempo con el objetivo de evitar la presión de un acuerdo rápido. Un consenso razonable debe apoyarse en un acuerdo racionalmente argumentado. Con este fin, se supone que el individuo debe superar la visión subjetiva aportada para incluir el punto de vista de los demás en su propio razonamiento. Hannah Arendt llama a esto el *poder del juicio reflexivo*. Según Kwasi Wiredu, un compromiso es un consenso mientras dicho compromiso no sea inasumible para alguien.

En las sociedades policéfalas cada persona es un *zoön politikon* (*animal político*), por lo que debemos esperar algo más que el consentimiento pasivo de los participantes en la discusión. En estas comunidades, siempre se trata de una toma de posiciones razonada. Como respuesta a las ideas de Habermas, Amborn advierte que las sociedades policéfalas no tienen la pretensión de alcanzar una verdad universal. Conocen, sobre todo, según las palabras del filósofo francés Foucault, un «conjunto de reglas que separa lo verdadero de

lo falso y expresa la verdad como una manera particular en la que el poder toma forma».

La búsqueda de consenso en las sociedades policéfalas tiene un objetivo práctico inmediato: armonizar la sociedad, establecer valores y construir normas. Hay que tener en cuenta que este concepto toma forma en un contexto africano. La ética de la discusión y la teoría de la acción comunicativa no tienen un objetivo concreto, ya que se limitan a principios formales. Contrariamente a lo que dice Habermas, no se trata de reglas precisas de aplicación universal. La búsqueda de consenso es, ante todo, en estas comunidades, la búsqueda, en un caso concreto, de la acción correcta en lugar de la incorrecta. Las normas jurídicas creadas por consenso, y, por lo tanto, reconocidas por su carácter colectivo y ético, sirven más como líneas directrices que como códigos imperativos.

En la medida en la que expresan la voluntad de muchas personas (al contrario de lo que pasa en las sociedades autoritarias, en las que incluimos a las sociedades occidentales cuyas decisiones mayoritarias suponen la existencia de perdedores), e implican tantos puntos de vista como sea posible en el proceso decisorio jurídico y político, frenan los abusos de poder o su posible monopolización. En ese sentido construyen un *contrapoder* que se torna de una gran importancia para las sociedades policéfalas y anarquistas, en lo que concierne al asunto de las relaciones de poder.

La ética de las sociedades policéfalas, con su noción particular del *buen vivir*, no pretende convertirse en una concepción universalmente válida. Su concepción se basa en una reivindicación verificable y razonada de los que son socializados de la misma manera y toma forma en una situación concreta. El discurso, recuerda Amborn,

construirá un sentido común elaborado colectivamente, que ofrecerá la posibilidad de lograr una sólida integración social.

Consenso y ritual

Las leyes neerlandesas siempre comienzan con el mismo preámbulo: «Nosotros…, por la gracia de Dios», etc. (Se debe rellenar los puntos suspensivos con el nombre del rey o la reina actual). En el final se lee invariablemente otra fórmula que solicita que se publique en el Boletín Oficial del Estado, formulado, eso sí, en holandés arcaico. Es una forma de ritualización. Es un acto solemne, que debe repetirse de la misma manera si queremos darle fuerza (un mantra, si queréis). Se trata de un elemento sagrado inserto en el sistema contemporáneo de gobierno neerlandés, que, aparentemente, no podría hacerse sin la referencia a la gracia de Dios. ¿Hasta qué punto es posible abrazar lo irracional? Si comparamos algunas de las actividades de la Iglesia católica romana con el desarrollo de las audiencias judiciales en los Países Bajos, veremos algunas similitudes. Algunos rituales católicos romanos parecen haber sido incorporados al proceso judicial. Cuando era estudiante, el criminólogo Peter Hoefnagels atrajo mi atención sobre este hecho en especial. Más tarde, lo desarrolló en su texto *Rituales ante los tribunales*,[16] pero había ya hablado de ello en 1970, sin que tengamos claro a qué se debe este paréntesis. Bueno, cualquiera que asocie rituales exclusivamente con los llamados pueblos *primitivos* debe pensar en cuán primitivos podemos ser nosotros mismos.

Amborn subrayó los prejuicios que existen sobre los rituales. Hay una abundante literatura etnológica que ha investigado sobre

16. (N. del Ed.) Aunque no hay edición española nos hemos permitido traducir el título referenciado: *Rituelen ter terechtzitting*, Kluwer, Deventer, 1987.

esto. No obstante, por desgracia, esos prejuicios han provocado el rechazo de los rituales por considerarlos actividades pseudojurídicas de carácter irracional de las *sociedades primitivas*, que están íntimamente unidos a un pensamiento mítico. Los rituales no se oponen al derecho, si bien centran su atención en determinados aspectos concretos de este.

El vínculo existente entre rituales y consenso sirve para prevenir conflictos. Después de todo, el proceso está encaminado a conseguir la paz entre las personas implicadas en un conflicto. La intención es mitigar las tensiones sociales. Esto debe contribuir a la armonía en el seno de una sociedad que pretende evitar que el proceso implique la existencia de derrotados. Este último punto no se contempla en el pensamiento jurídico y político occidental. Hago una salvedad con el sociólogo alemán Niklas Luhmann (1927-1998), en su libro *Legitimación por procedimientos*.[17] Pero, ¿cómo organizas todo esto? ¿Qué garantía hay de que las cosas van en la dirección correcta? Más detalles sobre esto en el próximo capítulo.

17. (N. del Ed.) No existe traducción en castellano de la obra referenciada por el autor: *Legitimation durch Verfahren*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.

Capítulo 6
SOCIEDAD DE DERECHO COMO GARANTÍA DE UNA SOCIEDAD LIBRE DE DOMINACIÓN

Es posible comprobar la existencia de sociedades de derecho en las que los miembros utilizan su sistema jurídico para fortalecer los vínculos sociales. Esto significa que tanto una sociedad estatal como una sociedad no estatal —es decir una sociedad segmentada o anarquista— pueden poseer reglas jurídicas. ¿Con qué finalidad? ¿El sistema jurídico debe funcionar como un instrumento de opresión o, por el contrario, como una garantía para el funcionamiento de una sociedad sin el dominio de unos sobre otros? Dado que se pueden dar respuestas totalmente diferentes a estas preguntas, parece que el término *sociedad de derecho*, que aparentemente no muestra ambigüedad, sí puede referirse a fenómenos completamente diferentes.

En el contexto etíope, por ejemplo, se pueden encontrar sociedades segmentarias que han conseguido sobrevivir pese al desarrollo de un imperio en su zona. No se trata de un proceso evolutivo previo a la aparición de las estructuras estatales, como vimos anteriormente y como hemos posteriormente reafirmado (Scott, 2019). Numerosas sociedades ancestrales mantienen todavía hoy un orden social de carácter anarquista y policefálico. Como otros grupos étnicos policéfalos del Cuerno de África, mantienen viva su estructura social gracias a su discurso sociopolítico, como ya hemos descrito anteriormente, y a su forma de concebir el derecho. De este modo, saben cómo poner en práctica su derecho, que ven como una garantía para su organización social, anarquista y policefálica.

Anarquista

Las referencias ocasionales de Amborn a los términos *anarquista* o *policéfalo* están relacionadas con unas comunidades, las sociedades policéfalas, que permanecen atentas con la finalidad de mantenerse *libres de relaciones de dominación*. Las sociedades estudiadas consiguen ese objetivo en la práctica cotidiana de la convivencia. Los teóricos anarquistas clásicos también se interesaron por esta cuestión, pero desde un punto de vista diferente. Mientras que los etnólogos describían y analizaban las sociedades existentes libres de dominación, los anarquistas daban forma a una sociedad futura sin Estado, no como un proyecto o una utopía, sino como una realidad presente.

Algunos anarquistas han estado familiarizados con las prácticas de las comunidades de indios norteamericanos, como las tribus iroquesas de carácter no centralista, que tradicionalmente han sido consideradas igualitarias. El anarquista y etnólogo francés Élie Reclus (1827-1904) escribió, como ya mencioné anteriormente, sobre los pueblos indígenas. Con su hermano Elisée, difundió con profusión, como etnólogo y geógrafo, las ideas anarquistas sobre las futuras relaciones no estatales. En 1896, uno de sus contemporáneos, el anarquista y geógrafo Piotr Kropotkin (1842-1921) dijo, refiriéndose con sarcasmo a Hobbes, que si las personas cometen errores y además son capaces de llevar a cabo conductas antisociales, evidentemente los dirigentes del Estado no iban a ser menos. En nuestros días, los nuevos movimientos sociales, cuando buscan fórmulas políticas y económicas al margen de las hegemónicas, terminan a menudo en el anarquismo.

Esto acaba conduciendo a debates sobre las formas igualitarias de relación y organización. Es así como hemos descubierto a los pueblos (indígenas) que ponen en práctica la anarquía desde hace siglos.

En las sociedades policéfalas es importante que las organizaciones sociales participen activamente en la definición de los valores, y recíprocamente estos valores resultan decisivos para la configuración del *habitus* de cada persona.[18]

Evitando el poder

El derecho occidental y el de las sociedades policéfalas se enfrentan a los mismos delitos (robo, estafa, asesinato, etc.). Hay reacciones diferentes dependiendo del caso, ya que la evaluación de la gravedad del daño puede diferir enormemente (por ejemplo, determinados tipos de fraude son considerados legítimos por entrar dentro del campo *profesional* en Occidente y, en ese sentido, se mantienen alejados del ámbito de las infracciones).

Aunque los delitos sean los mismos, existe una clara diferenciación entre los tipos de prácticas jurídicas en las sociedades occidentales y en las sociedades policéfalas a la hora de abordarlos. En las últimas, el acento se pone en la reparación y no en el castigo. Una diferencia esencial reside en la manera de abordar los problemas legales. Esto se aplica principalmente a su modelo jurídico, el cual implica una estructura de comunicación entre iguales, como es habitual en las sociedades policéfalas. De esta manera se evidencia un esfuerzo por evitar el surgimiento de relaciones de poder.

Evitar la formación de relaciones de poder también implica una forma de derecho. En ese sentido, el núcleo del derecho tradicional africano no se sustenta sobre la descripción de los diferentes tipos de delito, sino en la manera en la que los conflictos legales se examinan y resuelven. Esta distinción con el derecho europeo ya

18. Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, París, 1980 (*El sentido práctico*, Siglo XXI, Madrid, 2007).

fue explicada en los años cincuenta por antropólogos jurídicos. Las sociedades policéfalas no basan su resistencia a la centralización, a la tutela estatal y su monopolio de poder en la confrontación armada, sino que la llevan a cabo mediante la creación de *espacios libres de dominación* locales gracias a una actitud anarquista colectiva, y a la voluntad de sostenerlos con sus propias normas.

¿Imagen idealizada?

Muchas lectoras y lectores pueden tener la impresión de que Amborn esboza una imagen (demasiado) idealista de las sociedades policéfalas. En cualquier caso, hay que tener en cuenta que su objetivo es dar a conocer otros paradigmas más allá de los occidentales. En las sociedades policéfalas, el individuo no está atomizado como lo estamos quienes vivimos en una sociedad occidental. Además, maximizar los intereses de cada cual no es un valor propio de estas comunidades y, además, cuando hay situación donde se dé una relación competitiva, el valor del otro siempre es algo que debe ser respetado.

Amborn pone comunidades policéfalas como ejemplos que pretenden demostrar que, sin monopolio de la violencia, la interacción personal, la seguridad jurídica y el equilibrio social son posibles y, por tanto, son realidades alcanzables. Señala, además, que la manera de entender la justicia resultaría clave. Es una garantía, una fortaleza. Si consideramos los actuales *pueblos sin Estado* como comunidades funcionales, la fijación sobre lo estatal parece, además de cuestionable, bastante miope. Después de todo, hay que reconocer que el Estado no ha logrado convertirse en garantía de equilibrio interno y de seguridad externa.

Otra cuestión muy distinta se relacionaría con la posibilidad de trasplantar las instituciones sociales policefálicas a las sociedades occidentales existentes. ¡Por supuesto que no se trata de eso! Para que esto pudiera suceder serían necesarios muchos cambios de paradigma y eso conllevaría un proceso muy largo (un paradigma es un marco de pensamiento, provisionalmente fijo). Y todo esto sin contar con el hecho de que las sociedades occidentales son sociedades organizadas en clases sociales, con enormes diferencias y con intereses inherentes a cada grupo social.

Incluso cuando las personas en las sociedades occidentales comparten, como grupo, intereses y principios comunes, existen situaciones de conflicto irresoluble, también cuando se trata de una disputa entre anarquistas. Cuando tal situación se presenta, en Occidente ocurre lo mismo que en las sociedades policéfalas: el grupo se separa. Esta actitud responde a los valores anarquistas: cuando los grupos de personas no saben trabajar juntos, cada uno toma su propio camino.

La siguiente duda se relaciona con la posibilidad de averiguar si podemos aprender algo de las formas de organización horizontales de las sociedades policéfalas. Conviene, en este caso, examinar las características *ideales típicas* mencionadas en el capítulo dos bajo el título de «Algunas características comunes». Solo reconociendo sus potencialidades, podemos realmente ir lejos en su uso.

También es relevante la cuestión sobre si el tiempo que conlleva la forma de afrontar y resolver los conflictos en las sociedades policéfalas resulta excesivo. Si pensamos en el caso típico occidental, podemos llegar a la conclusión contraria. Solo hay que pensar en la situación característica que consiste, en caso de conflicto, en pedir

a las autoridades judiciales que tomen una decisión sobre dicha disputa, dando como resultado un proceso nada rápido. Quien quiera que esté dispuesto a luchar hasta el más alto tribunal estatal no debería sorprenderse si acaba disponiendo de una decisión final al cabo de diez años de batalla judicial en un asunto (a los cuales se le pueden añadir varios años si llega hasta la Corte europea). Lidiar con leyes (estatales), como es el caso en la sociedad actual, no es garantía de rapidez. La preparación minuciosa de la legislación lleva años. Y una ley que ha sido promulgada rápidamente (en un plazo de uno o dos años) presenta a menudo numerosas lagunas (jurídicas y técnicas), que, en la práctica, serán motivo de acciones legales. Esto obstaculiza la implementación de una ley. La idea de que el método occidental funciona más rápido por defecto es una ficción.

Todo esto no significa que ciertas especificidades de una cultura no puedan ser utilizables por otra. Este es el caso, por ejemplo, de la mediación. Resulta difícil predecir si la mediación servirá como palanca para provocar un cambio de paradigma. Sin embargo, una reflexión sobre esta cuestión es útil para saber dónde rastrear aquellos puntos que catalicen ese posible cambio. El objetivo de los dos próximos capítulos es arrojar luz sobre esta cuestión.



La cuestión del Estado y la antropología anarquista

Capítulo 7
LAS PRETENSIONES, EL COMPORTAMIENTO PREDADOR Y EL «RETROPROGRESO»

El hecho de que las circunstancias sociales descritas en las sociedades policéfalas no aporten fórmulas que se puedan aplicar de forma directa en las sociedades occidentales no debe interpretarse como una excusa. Es más bien una observación. Tengamos en cuenta que algunos aspectos analizados en comunidades policefálicas no resultan desconocidos en Occidente. Están dentro de las aspiraciones del Estado de derecho social y democrático occidental. Parece, sin embargo, que estas aspiraciones, tanto en el plano de los fundamentos democráticos como en el plano de las cuestiones socioeconómicas, no dejan de ser más que abstracciones de carácter formal. Una de esas aspiraciones es, por ejemplo, la igualdad de trato y de oportunidades sin que exista ningún tipo de discriminación por razones de sexo (artículo 1. de la Constitución neerlandesa). Sin embargo, después de un siglo y medio de luchas sociales, todavía sigue la pelea para que se consiga de forma efectiva la igualdad de remuneración entre hombres y mujeres que ejercen el mismo trabajo.

Una diferencia fundamental con respecto a las sociedades policéfalas es que las sociedades occidentales *añaden* todo tipo de formulaciones en los marcos formales, pero sin la más mínima intención de que pueda llevarse a cabo aquello que se supone que debemos deducir de dichas formulaciones. Los derechos sociales fundamentales, por ejemplo, se formulan de tal forma que ningún derecho efectivo se deriva materialmente de su formulación institucional (cuidado con determinadas fórmulas mágicas como «objetos de preocupación

gubernamental»; «la ley establece las reglas»). Estas formulaciones toman forma de tal manera que garantizan la reproducción de la desigualdad, la explotación y las relaciones de dominación. Queremos detenernos en el fenómeno del *progreso hacia atrás*.

Los aspectos sociales del *Estado de derecho democrático* se definen por la pugna entre grupos. Esta interpretación presenta el asunto como una cuestión de *derechos adquiridos*, pero de forma injustificada. Es cierto que los derechos sociales se adquieren fruto de la lucha, pero un determinado régimen político puede hacer desaparecer esos derechos. Esto es lo que ha pasado en los últimos años. Por tanto ¿qué queda de lo social?

Un ejemplo reciente. Desde hace algún tiempo, en los Países Bajos la edad de jubilación era a los 65 años. El poder político neoliberal ha establecido una fórmula que supone el incremento progresivo de la edad de jubilación hasta los 67 años. Esto ha supuesto el estallido de una serie de conflictos (huelgas) que pretenden conseguir que la edad de jubilación no supere los 66 años. Incluso si se ganara esta batalla, supondría un retroceso. Resulta obvio que 66 años es menos que 67 años; pero igual de obvio es señalar que es un año más que 65 años. El poder neoliberal hegemónico da el visto bueno a esta forma de lo que llamamos *retroprogreso*: las dos partes beligerantes pueden pensar que han ganado, pero el *derecho adquirido* de 65 años se ha perdido; 66 años representa un paso atrás.

Este fenómeno que hemos denominado *retroprogreso* es posible gracias al modelo social estatista. Por lo tanto, las sociedades occidentales no parecen haber ido mucho más lejos que los modelos de Estado *primitivo* que describió en líneas generales Franz Oppenheimer (1907) bajo la etiqueta *estados de conquista*. Esta descrip-

ción ha sido retomada recientemente por James C. Scott (2019) en un análisis más profundo.

La existencia de *pueblos sin Estado* es una realidad que tiene algunos miles de años, que se vio alterada en un momento dado por grupos de saqueadores que erigieron las primeras estructuras estatales (sin mencionarlas como tales). El hecho de que el *Estado de pillaje* haya finalmente conseguido ponerse el disfraz de Estado de derecho democrático y social, no disimula una realidad y es que actualmente sigue siendo una construcción que se sostiene sobre la base de los primeros Estados. Muchas cosas parecen haber cambiado con la modernización de los sistemas administrativos y políticos, pero la desigualdad, la explotación y las relaciones de dominación siguen siendo realidades cotidianas de las sociedades occidentales. El comportamiento depredador intrínseco a la economía capitalista sigue siendo el motor de la realidad material en estas sociedades. Hace más de un siglo, el economista americano Thorstein Veblen (1857-1929) lo ilustró así en su libro *Theory of the Leisure Class* (1899).

Los comportamientos de carácter depredador están protegidos por el derecho occidental. La coerción, imprescindible para que prosperen dichas conductas depredadoras, se ha convertido en parte fundamental del derecho. En la concepción occidental del derecho, la ley y la coerción pueden distinguirse pero, en principio, no pueden separarse. De esto hablaremos más adelante. Antes de llegar ahí, será necesario primero tomar en consideración la cuestión de los cambios de paradigmas.

Sociedad libre de dominio: Realidad frente a paradigma objetivo

No es útil comparar las sociedades occidentales con las sociedades segmentadas, porque se trata, de hecho, de dos modelos socia-

les que parten de tipos de paradigmas diferentes. Como dijimos, un paradigma era un marco de pensamiento (provisionalmente) fijo. El paradigma dominante en las sociedades occidentales se basa en la *heteronomía*, o lo que es lo mismo, en un modelo de gestión impuesta y de gobierno externo. El paradigma dominante en las sociedades segmentadas y pueblos sin Estados es la autonomía: se trata de un modelo basado en la autogestión y la autoorganización, por lo que se desarrolla entre iguales (hay, por tanto, un rechazo de la heteronomía). Un problema de las mentalidades occidentales son las ideas filosóficas que asocian estructuras sociales horizontales a fracaso político. La idea de que debe haber una persona (rey, presidente) o una institución (gobierno, Estado) que organice la vida social está tan interiorizada que la heteronomía se presenta como algo obvio en nuestra mentalidad. Con respecto a la cuestión del paradigma y la interiorización de determinados valores, dos *áreas* de reflexión son importantes para examinar con más detalle el tema de *sociedad libre de dominio*:

1. La visión liberal y la imagen humana libertaria.
2. La cuestión del derecho y de la coerción.

Si se aspira a un cambio de paradigma, se debe estar preparado para pensar en términos distintos de los habituales en un determinado *campo*. Esta disposición depende de la voluntad y la capacidad de reconsiderar una perspectiva antigua enormemente arraigada. Esto se relaciona con la visión de la condición humana que se nos inculca y de esa visión se deriva una determinada concepción del derecho. En este contexto, resulta sorprendente descubrir que lo que constituye la *realidad* de una persona (por ejemplo, para los miembros de las sociedades policéfalas) aparece como un nuevo paradigma para otra.

Si dejamos de lado la idea de que las personas no son *por naturaleza* ni malas ni buenas y admitimos, sin embargo, que se caracterizan sobre todo por un cierto número de complejas tendencias enfrentadas, se plantean ciertos problemas. De hecho, esto mismo podemos aplicarlo a la reflexión sobre el derecho, que, según la visión hegemónica en Occidente, no puede funcionar sin coerción. La segunda idea es, como dijimos, consecuencia de la primera: si pensáis que el ser humano es malo por naturaleza, entonces necesitáis imposiciones que le hagan obedecer para mantenerlo firme. La duda que se plantea es si esta visión no es más bien una necesidad de una determinada sociedad para hacer que las personas se habitúen al hecho de la existencia de sujeciones materiales, sociales y económicas a las cuales están sometidos. Esto significa que la interiorización de la idea de que el ser humano es malo por naturaleza tiene un objetivo esencialmente ideológico, que en las sociedades occidentales está unido al capitalismo.

Antropología liberal

El primer aspecto que hemos mencionado anteriormente se refiere al asunto de cómo un paradigma jurídico se sustenta sobre una determinada visión del ser humano. Las ideas del filósofo francés Jean-Claude Michéa nos pueden ayudar, ya que analizan la idea anarquista del apoyo mutuo. Esta será la base sobre la que el antropólogo francés Marcel Mauss elaborará su teoría sobre el *espíritu del don*. En su libro *Notre enemi, le capital*,[19] Michéa desarrolla, bajo el título «Liberalismo y antropología del don», un análisis de los elementos contrapuestos de la antropología liberal y la antropología

19. Michéa, Jean-Claude, *Notre ennemi, le capital. Notes sur la fin des jours tranquilles*, Editions Flammarion, París, 2017.

libertaria. La primera toma como punto de partida la obra central del filósofo político estadounidense John Rawls, del que hablaremos más adelante. La segunda parte de un texto de Marcel Mauss de 1924 y de la obra del antropólogo anarquista estadounidense contemporáneo David Graeber. Michea habla de este asunto en las páginas 100-106 de su estudio, del que hablamos a continuación.

En el centro de la filosofía occidental moderna, que podemos decir que se sustenta principalmente en el pensamiento liberal, se encuentra la creencia de que el ser humano es un individuo *por naturaleza independiente*. Se define a partir de la *posesión absoluta de sí mismo*, que constituye en último término la base para entender cualquier forma de propiedad privada. De ahí que este individuo solo se una a otros cuando encuentra en ello algún interés personal. Michéa habla en este caso de antropología liberal.

Esta visión, propia de la antropología liberal, parece entrar en contradicción con muchas enseñanzas de la antropología moderna. La antropología liberal considera el contrato como el único medio humano auténtico de crear vínculos con otras personas (como ocurre con el vínculo temporal entre comprador y vendedor). Esto acaba reduciendo la comunidad humana a la condición de simple mercado, donde «las personas son simples actores contratantes cuyas relaciones se sustentan solamente sobre el cálculo del interés individual». También hay que tener en cuenta que este punto de vista sirve para entender la relación existente entre el individualismo liberal y la teoría del *egoísmo racional*, en la línea de la filósofa estadounidense Ayn Rand. La hegemonía de este modelo teórico nos lleva a la conclusión lógica de que las aportaciones de la antropología libertaria, tales como el don, el apoyo mutuo o la *dignidad colectiva*, son sis-

temáticamente percibidas como ingenuas o erradas por casi todo el *mandarinato* universitario.

Antropología libertaria

El antropólogo y anarquista estadounidense David Graeber se opone a esta visión reduccionista de la naturaleza humana. Bajo el término de *comunismo cotidiano* (*baseline communism*), describe un conjunto de estructuras psicológicas, morales y culturales que son, de hecho, parte fundamental de la vida cotidiana (al menos en el mundo de la gente corriente), incluso en las sociedades occidentales modernas.

Michéa utiliza, tomando una referencia del libro de Graeber titulado *En Deuda: una historia alternativa de la economía*,[20] un ejemplo que le sirve para ilustrar lo que quiere decir en el fondo con la idea del comunismo cotidiano. Si la tubería del desagüe está obstruida y quien está arreglándola le pide a su compañero: «Dame la llave del tubo», esta segunda persona normalmente no contestará: «¿Qué voy a obtener a cambio?».

Puede que sea por esta razón, siguiendo a Graeber, que Michéa sostenga que, el día después de una catástrofe (inundación, fallo de una central eléctrica, colapso económico), las personas inmediatamente comienzan a comportarse como lo han hecho tradicionalmente: vuelven a un comunismo cotidiano. Por un momento, por corto que sea, las jerarquías, el mercado, etc., son considerados un lujo que no podemos permitirnos. Los extranjeros de repente se convierten en hermanos y hermanas, la sociedad humana parece renacer. Esto es importante, porque muestra que hablamos de algo que

20. *Debt: the first 5 000 years*, Melville House Publishing, Nueva York, 2011 (edición en castellano a cargo de Ariel, Barcelona, 2012).

va más allá de la cooperación. En realidad, el comunismo se desvela como la base sobre la que se sustenta la sociabilidad humana.

No es necesario señalar que Michéa no tiene objeción ninguna en utilizar el término *comunismo* en este caso. Se trata de expresar formas elementales de reciprocidad y de apoyo mutuo sin las cuales ninguna sociedad humana sería sostenible. Es esencial señalar que análisis como los de Graeber son deudores de la investigación publicada en 1924 por Marcel Mauss (1872-1950) bajo el título de *Ensayo sobre el don*. Mauss no se dedicó en exclusiva a la actividad investigadora. Estuvo también estrechamente vinculado con el movimiento cooperativo y sindical de su tiempo; fue militante al principio de la SFIO (Sección Francesa de la Internacional Obrera) y director, desde el primer día, del periódico «L'Humanité». Por lo tanto, Mauss era consciente de que su investigación antropológica sobre la cuestión del don ofrecía una gran herramienta filosófica al socialismo popular, obrero, para sostener una verdadera resistencia intelectual y moral contra toda tentación estatista y autoritaria. Es más que comprensible, por lo tanto, que su trabajo haya sido tan poco apreciado por la mayoría de los peleles cooptados por la universidad liberal moderna.

La antropología liberal de Rawls

En una parte del libro, Michéa habla del filósofo político estadounidense John Rawls (1921-2002) y de su libro titulado *Teoría de la justicia*.[21] En esa obra se encuentran expresados de forma clara los principios antropológicos del liberalismo. Rawls construye la hipótesis del ser humano en una *posición original* rodeado de un *velo*

21. A Theory of Justice, Harvard University Press, Cambridge, 1971 (edición en castellano a cargo del Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1979).

de ignorancia. Esa premisa teórica le sirve para enunciar que en tal situación el ser humano no utiliza otros criterios que los cálculos de utilidad a partir de los intereses personales. Pero esta puesta en escena, señala Michéa, está lejos de ser neutral.

La hipótesis de Rawls presupone, entre otros aspectos, que el ser humano precede a la sociedad, por lo que no se podría afirmar que es por naturaleza un *ser social* (nociones tales como *la confianza* y *la palabra dada* no pueden tener ningún papel en la *posición original* de la que hablamos unas líneas más arriba). Por lo tanto, la posición liberal de Rawl es la contraria a las posturas de carácter socialista. El filósofo religioso (judío) austriaco Martin Buber (1878-1965), en este sentido, nos recuerda la posición socialista en un notable ensayo publicado de 1950 con el título de *Caminos de utopía*.[22] Habla de los fundadores de la versión antiautoritaria del socialismo que siguieron la estela de Pierre Leroux (1797-1871). En 1832, Leroux utilizaba el término *socialismo* como opuesto al término *individualismo*.

Los fundadores no parecen preocuparse por construir una teórica *utopía* perfecta, ya que la *dinámica* contractual, inherente a toda sociedad moderna, no puede tener un sentido emancipador si no se sostiene sobre determinadas formas de relaciones prejurídicas y, en general, en determinadas formas de existir socialmente. John Rawls consideraría esto imposible, pero Marcel Mauss indaga en estos aspectos y sobre esto nos habla Michéa. En conclusión, podríamos decir que se trata de dos *modelos* diferentes de construcción del pensamiento, el liberal y el libertario, cuyos enfoques inciden de diferente forma sobre el paradigma (heteronomía o autonomía). Por lo tanto, quienes hagan una comparación entre ambos sistemas se

22. *Pfade in Utopia*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1950 (edición en castellano a cargo del Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2014).

enfrentarán a dos *modelos* culturales diferentes, en los cuales encontrarán su propio *modelo* sin que hubieran tenido conciencia de ello hasta ese momento.

Podemos reconocer la anarquía, como noción política extraída del ámbito de la antropología libertaria, en la organización social policefálica. Al mismo tiempo, está claro que la antropología liberal como modelo hegemónico impone un modo de organización en las sociedades occidentales que supone el establecimiento de unas determinadas relaciones de dominación. En una metafórica carrera debemos señalar que la antropología liberal disfruta de una posición de ventaja en la sociedad occidental existente, pero esto no significa que el modelo antropológico libertario sea por definición incorrecto. Simplemente, no ha encontrado todavía los suficientes partidarios para provocar un cambio de paradigma.

Derecho y coerción

La segunda cuestión que queremos tratar es la relación entre derecho y coerción. En ese sentido, queremos indagar si es posible encontrar referencias en el pensamiento jurídico del mundo occidental que permitan separar el derecho de la coerción. Al buscar una respuesta a esta pregunta, el jurista y filósofo italiano Massimo La Torre investigó el anarquismo para ver si podía considerarse un sistema social que fuera capaz de separar el derecho de la coerción.

La Torre es una de esas pocas personas que, desde hace años, investiga los ámbitos de intersección del derecho y la filosofía. Este investigador opera desde una perspectiva libertaria y hay que prestarle atención porque, si consigue llevar a cabo lo que te parece proponerse, se habrá superado un obstáculo paradigmático en la comparación entre las instituciones occidentales y el orden social

policéfalo. Podemos encontrar su estudio «A la búsqueda de una reconciliación: anarquismo y derecho» en la compilación *La libertad como concepto legal* de M. Kaufmann y J. Renzikowski.[23]

VISIONES TRADICIONALES

Lo primero que hace La Torre es indicar qué *tipos* de anarquismo se hallan en la base de su pensamiento. Uno de ellos es lo que él denomina *el anarquismo político*, que toma forma a partir de elementos del pensamiento de cinco pensadores anarquistas clásicos como son: William Godwin, Max Stirner, Pierre-Joseph Proudhon, Mijail Bakunin y Piotr Kropotkin. La Torre reconoce que todos son extremadamente críticos con respecto al derecho y la legalidad. Para conciliar el anarquismo y el derecho, sus ideas sobre un diseño integral de autogobierno deben vincularse con una determinada forma de práctica jurídica. Entonces surge la pregunta de qué implica esa práctica jurídica y qué tipo de normas utiliza. Tan pronto como se resuelve esta duda, es posible ver en qué versión del anarquismo se puede integrar.

En lo que concierne al derecho, pueden encontrase e identificarse todo tipo de conceptos, prácticas legales y teorías jurídicas. En resumen, dentro de la ley se puede elegir entre visiones muy distintas, de las cuales La Torre menciona dos que se oponen tradicionalmente: el positivismo legal y la ley natural o *iusnaturalismo*. El positivismo jurídico queda rápidamente descartado: la coincidencia entre derecho y ley, que obliga a acatar la norma sin posibilidad de discusión, lo hace inaceptable desde un punto de vista anarquista debido a su rechazo de la norma heterónoma.

23. (N. del Ed.) Hemos traducido los títulos de la edición original de la que no existe edición en castellano: «In Quest of a Reconciliation: Anarchism and Law» en *Freiheit als Rechtsbegriff*, Duncker & Humblot, Berlín, 2016.

Aparentemente, el derecho natural tiene más posibilidades de ser compatible con el anarquismo. Pero es solo apariencia, porque el anarquismo, al enfrentarse a elementos de fondo que se muestran como irrebatibles, acaba rechazándolo. La Torre llega a esta conclusión y señala que se halla en la búsqueda de una *tercera teoría*. Parece que existe una, pero también podría estar estrechamente ligada a la autoridad. Sin embargo, La Torre no se rinde y sigue con su búsqueda.

Habilidades

Supongamos que se sigue indagando para encontrar un tercer camino alternativo frente a las dos tradiciones jurídicas mencionadas y que la investigación de todas las culturas del planeta fuera la que permitiera encontrarlo. Se trataría de un derecho que sabría salir de su propio marco y que produciría un concepto jurídico compatible con una visión anarquista o de relaciones sociales libertarias. De este modo, la hipótesis estipula que la sociabilidad anarquista está esencialmente determinada por el debate, la reciprocidad, el hecho de estar entre iguales y por el rechazo de la violencia o de la coerción. La Torre se pregunta si hay un modelo dentro de la teoría jurídica tradicional que haga posible tal forma de sociabilidad. Cuando pone en marcha su búsqueda parece encontrar algunos ejemplos apropiados, pero reconoce que los anarquistas terminarán por desenmascarar esos ejemplos como una fachada tras la que se esconde la norma legal impuesta y coercitiva.

En el filósofo inglés Herbert Hart (1907-1992), bien conocido en los ambientes jurídicos, La Torre encontró pistas de un modelo de derecho con rasgos no autoritarios. Hart se niega a incluir la sanción como fundamento intrínseco al derecho en su definición de

este. El derecho incluiría reglas, pero no órdenes o regulaciones. Las reglas pueden conferir poder a las personas o, lo que es lo mismo, facultades. Después aparecen lo que llamaríamos *poderes* porque solo están en manos de funcionarios como fiscales, jueces, procuradores, etc. Sin embargo, los ciudadanos no disponen de estos *poderes*. Por tanto, solo tienen que desenvolverse en contextos marcados por reglas o decisiones jurídicas impuestas (heterónomas). Esta vía también fracasa en su búsqueda de reconciliar anarquismo y derecho.

¿El rasgo heterónomo es, por tanto, una característica intrínseca del derecho? No lo parece. Más bien es consecuencia del pensamiento occidental que está atravesado por diversas formas de dominación y de coerción y que acaba permeando el derecho de muchas maneras diferentes. Se trata, por tanto, de una elección. La coerción y otras fórmulas de relación normativa son elecciones políticas que, en sí mismas, están estrechamente ligadas al paradigma de la heteronomía.

Los estudios sobre otras culturas no occidentales nos muestran que es posible hacer las cosas de otra manera. Así se puede ver en las investigaciones antropológico-jurídicas y etnológico-jurídicas. Por ejemplo, en las que estudian las sociedades policéfalas. Otra posibilidad es tratar de extraer un modelo jurídico libertario del pensamiento anarquista e inmediatamente examinar si esto pudiera coincidir con algún sistema social existente fuera de Occidente, como, por ejemplo, el modelo zapatista de Chiapas (México). En estos ejemplos, el paradigma material y simbólico que legitima y exalta la acumulación y monopolización de la riqueza, y, por lo tanto, la desigualdad y la exclusión, es rechazado, se considera inútil y carece de arraigo cultural. El mundo occidental está todavía lejos

de este modelo, pero una cosa está clara: «¡Hay alternativas! Los pueblos sin Estado han existido siempre y siguen existiendo».

Capítulo 8
LA CUESTIÓN DEL ESTADO

Una vez planteado un cambio de paradigma, como se hizo en el capítulo anterior, va a surgir el debate inevitable sobre la necesidad de la existencia del Estado. Aquí resulta crucial averiguar si podemos o no considerar al Estado como una institución heterónoma. Es necesario admitir que en los contextos de sociedades sin Estado también hay decisiones de carácter supraindividual. Eso sí, las decisiones supraindividuales son tomadas en *estructuras entre iguales*, como hemos visto con detalle en la obra de Amborn. Tengamos en cuenta que es posible utilizar la palabra *organización política* sin que exista deuda alguna con las formas de pensamiento de carácter estatista. Kropotkin comentó esto mismo en un artículo titulado «El gobierno parlamentario» de 1887: «Esto es así para el socialismo también: si estamos considerando la necesidad de una nueva salida en el plano económico, debe prepararse una nueva salida para la cuestión de la organización política».[24] Pero independientemente de que hagamos referencias a sociedades con o sin Estado, hace falta todavía saber de qué estamos hablando cuando hablamos de *Estado*.

Se ha escrito mucho sobre este concepto. Con el fin de aclarar la cuestión, voy a usar toda una serie de aspectos en la definición de Estado que he tomado de las teorías con mayor peso actualmente en el derecho público. El término *Estado* designa una forma de relación de autoridad unilateral (1) sobre un grupo de personas (2), en el seno de un territorio dado (3) establecido a partir de un modelo organizativo determinado (4) que se manifiesta como institución soberana (5).

24. Kropotkin, Piotr, Agissez par vous-même, Nada, París, 2019, p. 71.

Sería interesante desarrollar cada uno de estos cinco elementos. En lo que concierne a la discusión sobre el origen del *Estado*, voy a tomar como referencia, primero, la obra *El Estado* (1907) de Franz Oppenheimer (1864-1943), y después el texto titulado *Homo Domesticus* (2019) de James C. Scott. Después quiero tomar, a partir de *El Estado* (1903) de Piotr Kropotkin, dos aportaciones extraídas de la historia que pueden servir para elaborar un modelo de análisis.[25]

En la introducción que elaboró George Woodcock para la edición de *El Estado*, de Freedom Press (Londres), en 1943, señala la relación entre este texto de Kropotkin y *El apoyo mutuo* (1902), como se muestra a continuación:

> En *El Estado* saca conclusiones y muestra que la anarquía, una sociedad sin Estado, es la única forma social que cumple plenamente con los principios beneficiosos y vivos de la cooperación social. En *El apoyo mutuo* aporta una descripción científica de la solidaridad como hecho social. Por lo tanto, podríamos considerar que *El Estado* sirve como epílogo de *El apoyo mutuo*.

«Lo Stato» de Oppenheimer

La expresión «forma de relación unilateral de autoridad» se sostiene sobre dos elementos: el elemento jurídico y la forma que toma como sistema de dominación (*autoridad unilateral*). La cuestión sigue siendo el cómo se llegado a una situación que implique la naturalización de las formas de dominio. El médico, sociólogo y economista político alemán Franz Oppenheimer ha respondido breve y claramente: a través del uso (durante siglos) de la violencia y del desarrollo de relaciones de dominación. El Estado, como ya vimos, surge como un *Estado de conquista*.

25. Estas obras ya fueron citadas en capítulos anteriores.

El Imperio carolingio (siglos VIII-X) constituye un buen ejemplo. Desde la época carolingia, era deber del soberano ampliar su imperio. El célebre Carlomagno (742-814 d.C.) llevó a cabo numerosas conquistas y puede ser considerado como el fundador de un imperio europeo occidental.

En su libro *El Estado*, Oppenheimer explica la conexión entre conquista y dominación. Parte de un análisis sociológico del Estado y muestra que el concepto de Estado (moderno) data del Renacimiento italiano. El poder gobernante de ese momento y sus seguidores recibieron el nombre de *lo stato*. El nombre es una expresión que se refiere al hecho de «controlar la existencia general en una región». Oppenheimer luego describe cómo el grupo social dominante impone una estructura social al grupo humano conquistado con el propósito de organizar un sistema de reglas para el dominio del primero sobre el segundo (heteronomía). Esta dominación no tenía otro fin que la explotación económica de los conquistados por los vencedores. Oppenheimer señala: «Ningún *Estado* primitivo en la historia del mundo ha aparecido de forma diferente [...]. Puede haber algunas diferencias, pero siempre están presentes la dominación y la búsqueda de la explotación de los recursos económicos».

A pesar de que se trata de una somera descripción, indica claramente que el Estado no es fruto de una evolución *natural* a partir de una fase histórica preestatal, algo que vamos a ver en las elaboraciones finamente hilvanadas por James C. Scott.

Los primeros Estados, el grano y las «zonas sin soberanía» en el caso de Scott

Durante todo el siglo XX, pero particularmente a lo largo de las últimas décadas, se han dado a conocer interesantes hallazgos

fruto de numerosas investigaciones arqueológicas. Muchos antropólogos se han interesado por los resultados de estos estudios, como el estadounidense James C. Scott. Durante décadas, estudió la lógica del poder del Estado moderno y las prácticas de pueblos sin Estado. En 2017, publicó: *Against the Grain. A Deep History of the Earliest States*. Los resultados de las investigaciones citadas en ese libro los hemos utilizado en múltiples ocasiones en nuestra obra.

En 2019, se publicó una traducción francesa titulada *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers États*. La investigación asegura que el Estado, en su forma más antigua, aparece después del auge de la agricultura sedentaria. El grano habría tenido un papel fundamental en esta transformación. ¿Cómo se puede interpretar esto? Los resultados de la investigación arqueológica han permitido obtener conclusiones relevantes sobre la domesticación de plantas y animales y sobre la *autodomesticación* de los humanos, factores que habrían dado lugar al surgimiento de la agricultura sedentaria y que habrían provocado el fin del nomadismo.

Pues bien, según Scott, las formas de vida basadas en el sedentarismo y la domesticación existían ya, al menos, cuatro milenios antes de la aparición de los pueblos agrícolas. En apariencia, el sedentarismo y la agricultura conllevaban inevitablemente el nacimiento del Estado. Sin embargo, nos explica Scott, las formas de organización estatales no aparecen sino mucho después del nacimiento de la agricultura sedentaria. Y además, continúa Scott, es solo a través de diversas formas de servidumbre que los primeros Estados han conseguido forzar el establecimiento en un espacio para delimitar a una parte importante de sus poblaciones.

Los cereales presentan características que les han convertido, prácticamente en todas partes, en el principal recurso de la recauda-

ción de impuestos, algo que resulta indispensable para la aparición inicial del Estado, según Scott. Si seguimos su hipótesis, solo los cereales posibilitan verdaderamente la concentración de la producción, la recaudación fiscal, la apropiación, los registros de propiedad, el almacenaje y el racionamiento. Es por eso que Scott une ambas cuestiones: si existe un rey, un personal administrativo especializado, una jerarquía social, un centro monumental, murallas rodeando la ciudad y un esquema de recaudación y redistribución fiscal, se trata sin duda de un *Estado* en el sentido fuerte del término. Los resultados de la búsqueda de Scott muestran que este tipo de organización estatal emerge a lo largo de los primeros siglos del cuarto milenio antes de nuestra era.

Para esto sería imprescindible, por tanto, que surja un poder externo a la comunidad. Scott es consciente de ello, por eso profundiza en el papel de la coerción en el nacimiento y la perpetuación del Estado antiguo. Si podemos demostrar que la formación de los primeros Estados es, en gran parte, una empresa coercitiva, ¿no será entonces necesario reexaminar ese concepto de Estado, tan habitual en los teóricos del contrato social, como Hobbes y Locke, que lo describen como un polo de atracción irresistible, dado que funciona como sostén de la paz civil, del orden social y de la seguridad personal?

La región que Scott examina con más detenimiento es la Mesopotamia antigua entre 4000-2000 antes de nuestra era, es decir, el período clave de la aparición del Estado. Allí nos encontramos con una serie de pequeños grupos de sacerdotes, guerreros y líderes locales empeñados en la tarea de reforzar e institucionalizar determinadas estructuras de poder. Según este investigador, lo que

crearon se parecía mucho a lo que denominaríamos posteriormente *Estado*.

Es necesario resaltar que el campesinado, suponiendo que tuviera cómo satisfacer sus propias necesidades fundamentales, no producía automáticamente un excedente susceptible de ser apropiado por las élites: habría que forzarlo. Solo a través de una u otra forma de trabajo forzado podría alcanzarse tal excedente. Más adelante, se abordará el asunto de cómo la escasez y la abundancia tienen una fuerte carga cultural por lo que no dejan de ser, en cierto modo, construcciones teóricas que han sido usadas como puntos centrales de *la economía*. La importancia del discurso sobre el fenómeno del *excedente* cobrará una especial relevancia en ese momento.

Si el Estado está inequívocamente asociado a la guerra, su único objetivo sería la conquista de territorios y no el reagrupamiento de población en un núcleo relacionado con el cereal. Los Estados antiguos, según Scott, tenían carácter agrario y eso suponía la necesidad de un excedente apropiable de productos agropastorales para nutrir a los no-productores: artesanos, soldados, sacerdotes, aristócratas. La guerra servía también como medio para la obtención de esclavos además de la apropiación del botín. Esta es la esencia del Estado de conquista, el Estado de pillaje, del que Oppenheimer escribía: «en la lógica del poder del Estado antiguo puede verse el reflejo de la lógica del poder del Estado moderno actual».

Si hubo núcleos de población que, hace miles de años, se concentraron alrededor de la agricultura sedentaria (como el cultivo de cereales), también es cierto que continuaron existiendo, por todas partes, pueblos nómadas. Estos últimos se resistieron con tenacidad a la sedentarización permanente. Contrariamente a lo que se creía,

Scott precisa que los cazadores y los recolectores no han tenido nunca una existencia mejor. Fueron capaces de mantener su modo de vida durante el período de creación del Estado y tras su estabilización posterior. No hay que olvidar que, como señala Scott, incluso antes de que el hombre pensase en plantar deliberadamente semillas en los campos trabajados, los pueblos de recolectores habían desarrollado todas las herramientas que les permitían tratar los cereales y las leguminosas silvestres. Los diferentes nodos de concentración de poder (los Estados antiguos) estaban rodeados de vastos territorios habitados por pueblos sin Estado. La mayor parte de la población mundial continuó durante mucho tiempo viviendo al margen de las estructuras estatales y de su aparato fiscal. Habitaban en *zonas sin soberanía*, como las denomina Scott.

Oppenheimer habló del surgimiento de un *Estado de conquista*. Scott complementa el análisis de Oppenheimer con sus referencias a las estructuras coercitivas que fueron impuestas por grupos de pillaje dirigidos por sacerdotes, líderes guerreros y dirigentes locales a los grupos de personas sedentarizadas con el objetivo de explotarlas. Resulta igualmente plausible que, durante siglos, fueran capaces de mantener una *vida tranquila* antes de que el Estado fuera capaz de imponerles sus estructuras políticas e institucionales.

Periodos comunalistas y Kropotkin

Oppenheimer y Scott describieron la creación del Estado y su perpetuación. Kropotkin también abordó el fenómeno del Estado en la misma época y con el mismo enfoque que Oppenheimer en su obra *El Estado y su papel histórico* (1899).

En esta obra, Kropotkin realiza un análisis contemporáneo del Estado. Por ejemplo, aborda la idea del Estado como estructura

de organización de la vida social que sirve para la reproducción de una forma de poder que implica: (a) la concentración territorial, (b) la concentración de numerosas funciones de la vida en sociedad en manos de unos pocos y (c) la presencia de mecanismos legislativos y gubernamentales para el dominio de ciertas clases sociales sobre otras.

Kropotkin escribe a continuación sobre culturas habitualmente etiquetadas como primitivas y sobre otros grupos humanos, y parece que para su análisis toma múltiples referencias del libro *Los primitivos: Estudios de etnología comparada*,[26] de Élie Reclus. Además, hace una descripción del desarrollo de *ciudades* (comunidades rurales) y de ciertas formas de *apoyo mutuo*, como los gremios y las cofradías, a saber, una *variada forma de asociaciones* cuyo objetivo es dar y recibir solidaridad. En todos estos ejemplos, el pueblo se muestra como soberano en los temas de carácter comunitario. La costumbre local constituye la *ley* y la asamblea general de jefes de familia, hombres y mujeres, cumple la función de juez, tanto en los temas civiles como penales. Señala igualmente la existencia del principio de compensación, propuesto por mediadores en determinados casos. Muestra interés igualmente por la mediación como herramienta para resolver los conflictos humanos. Dice Kropotkin: «Si tuviera que describir todo, no tendría espacio; basta con que haga referencia a mi libro *El apoyo mutuo*».

Esto recuerda a lo que señala Hermann Amborn, pero en una situación completamente diferente. En este sentido, refleja las múltiples coincidencias del enfoque etnológico y del anarquista. En el análisis de las municipalidades en el siglo XII, Kropotkin ve emerger una sociedad construida a través de la libre asociación de personas,

26. *Les Primitifs*, Chamerot, París, 1885.

pueblos y ciudades, siendo este uno de los aspectos de los periodos comunalistas. La vida económica en las ciudades de la Edad Media hubiera merecido un tratamiento detallado. En este asunto, sin embargo, el ruso vuelve a referirse a su obra *El apoyo mutuo* para referirse a la cuestión: a lo largo del siglo XVI, según las palabras de Kropotkin, los bárbaros modernos destruyeron esa civilización que constituían las ciudades medievales.

Menciona una triple alianza: el jefe militar, el juez romano y el sacerdote, es decir, el Estado. Estos tres se convirtieron en una mutua garantía para la reproducción de las estructuras de dominación, unidos, eso sí, en un solo poder que gobierna en nombre de los intereses de la sociedad pero aplastando a esa misma sociedad. Por ejemplo, cuando el Estado comenzó a desarrollarse en el siglo XVI, es evidente que todos los vínculos entre los ciudadanos de los pueblos y de las ciudades sufrieron una fuerte erosión. Es comprensible, dice Kropotkin: las cuestiones reguladas por el derecho consuetudinario se refieren a asuntos locales, mientras que la centralización del poder se deriva de la visión heredera del derecho romano. No se produce una mezcla, el segundo destruye al primero.

Claro que Kropotkin declara igualmente: la organización del Estado se pone en marcha y es concebida para asegurar y ampliar la explotación de las masas en favor de algunos grupos privilegiados: esa es la esencia misma de las instituciones estatales. Si queremos deshacernos del Estado, debemos poner en marcha un nuevo modelo organizativo construyendo unos nuevos cimientos de la sociedad: la comunidad rural libre, el federalismo, el agrupamiento desde las unidades simples a las complejas, las asociaciones de trabajadores libres. Estas son cuestiones fundamentales para un cambio de paradigma.

Necesitaríamos profundizar en algunos aspectos, teniendo en cuenta el contexto de nuestro siglo XXI, pero este trabajo se interesa más bien por los elementos para el desarrollo posible de un modelo de análisis. Kropotkin expone también que, a lo largo de toda la historia de la civilización, hay dos tendencias opuestas que se han confrontado la una a la otra dando como resultado dos tradiciones contrapuestas:

La romana	La popular
La imperialista	La federalista
La autoritaria	La libertaria

Esto seguirá así hasta la víspera de la Revolución social, momento que sirve como punto final a este texto de Kropotkin. Si nos limitamos a analizar los diferentes tipos de paradigmas, parece estar claro que la primera columna representa el polo de la heteronomía y la segunda el de la autonomía.

¿Escasez o abundancia? Formalistas y sustantivistas

Desde luego, no hemos agotado el análisis de los aspectos relevantes: por ejemplo, el debate sobre los *pueblos sin Estado* plantea el aspecto fundamental del asunto social respecto al problema de la escasez y de la abundancia. En la economía burguesa, este problema se trata de manera unidimensional, porque el concepto de *escasez* es abordado de una forma demasiado simplista. En su libro *La gran transformación*,[27] el economista y antropólogo húngaro Karl Polanyi (1886-1964) atribuye dos significados a la economía, uno formal y otro material, para intentar evitar ese simplismo unidimensional.

El sentido formal es el que usa el paradigma económico hegemónico. Está relacionado con lo que se denomina la acción racional

27. *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston, 1944 (ed. en castellano a cargo de Editorial Virus, Barcelona, 2016).

y la toma de decisiones. Se trata de la elección racional entre las posibles alternativas de recursos limitados (fuentes raras). El término *formalista* se refiere a esto. El significado material, igualmente llamado *sustantivo*, no presupone una toma de decisiones racional ni condiciones de escasez. La estrategia de obtención de recursos en una sociedad es vista como una fórmula de adaptación a su medio y a las circunstancias materiales. El significado sustancial de la economía se percibe en el sentido más amplio de *puesta a disposición*. La economía es la manera en la que la sociedad responde a sus necesidades materiales.

El estadounidense Marshall Shalins (1930), antropólogo conocido por su *Economía de la Edad de Piedra*, describe la economía de forma materialista. El antropólogo y etnólogo francés Pierre Clastres (1934-1977), que elaboró el prefacio de la primera edición de la traducción francesa del libro de Sahlins (1974), ha trabajado en el mismo sentido.

En un artículo encontrado en la *web* francesa Le Comptoir,[28] se nos hace un resumen del núcleo del problema:

> Apoyándose en los trabajos de Adam Smith, los formalistas construyen una imagen del hombre primitivo como un ser que consume una gran energía en la permanente tarea de la búsqueda de alimento. Imaginan una criatura que sobrevive más que vive, caótica y presa de un frenesí constante. Así, solo el control de la naturaleza, conseguido gracias al desarrollo de determinadas estrategias sociales, propias de un sistema mercantil opresivo, permitiría a estas sociedades primitivas escapar de la escasez y les permitiría crear cultura gracias a las horas de descanso así obtenidas.

---

28. «Marshall Sahlins: el homo oeconomicus no existe», visto el 9 de abril de 2019: https://comptoir.org/2017/05/19/marshall-sahlins-lhomo-oeconomicus-nexiste-pas/

La contradicción sería la siguiente: los formalistas toman como referencia la economía capitalista, ya que la consideran la única que hace posible la reproducción de la sociedad. Consideran esta economía como *natural* y, por lo tanto, universalmente compartida. Los sustantivistas, por otro lado, creen que la economía primitiva es de naturaleza completamente diferente. En este sentido, escribirá Pierre Clastres lo siguiente: «Si el hombre primitivo no obtiene excedentes de su actividad, no es porque no lo sepa hacer, sino porque no quiere hacerlo». En este caso, por lo tanto, abstenerse de producir excedentes es una elección consciente. Por lo tanto, la coerción resulta fundamental para conseguir ese cambio, que es lo que consiguen las estructuras del Estado, como explicó anteriormente Scott.

Una vez más, volvemos a encontrarnos con una dicotomía fundamental que aporta elementos para un posible modelo de análisis, importante para el debate sobre el cambio de paradigma. Veamos dicha dicotomía:

Economía	
Capitalistas	Anticapitalistas
Formalistas	Sustantivistas
Escasez	Abundancia

Antropología política

En su trabajo antropológico y etnológico, Pierre Clastres se acerca a esos dos entes: el Estado y la economía. En una larga entrevista en la revista «L'Anti-mythes» en 1974, habla *de antropología política* y, hace no demasiado, Le Comptoir subió a su *web* esta entrevista, junto a algunos comentarios de Clastres, todo bajo el título: «El Estado es la división de la sociedad entre los que mandan y los que obedecen» (18 de mayo 2017).

Clastres entiende que la antropología política es una herramienta para indagar en las relaciones entre liderazgo y poder. Por todas partes observa que puede existir un deseo de convertirse en *líder*. Sin embargo, hay sociedades que temen construir relaciones de poder duraderas. Algunos han conseguido evitarlo, como nos señaló Amborn. Una vez se han establecido estas relaciones de poder estructurales, el antropólogo político puede adentrarse en el análisis profundizando más allá de la descripción objetiva. ¿Qué sería una estructura estatal y qué sería una estructura sin Estado? Cuando describe sus respectivos modelos económicos, encuentra sociedades que se niegan a crear excedentes. Parece tratarse de sociedades en las que la desigualdad de recursos no puede darse por el rechazo que provoca. Hay otras sociedades que sí generan excedentes. Parece tratarse de comunidades donde la jerarquía es un elemento intrínseco de la organización social. En los primeros grupos mencionados, la relación social se basa en la exclusión de quien crea una posible desigualdad; en el segundo caso, la relación social se basa en la dominación. Por lo tanto, el poder político, que es solo el instrumento para preservar el tejido social de una población, se materializa en el rechazo de la desigualdad en un tipo y en el otro se materializa en coacción, es decir, en la relación entre mandar y obedecer.

Señala Pierre Clastres:

> Yo soy etnólogo, lo que quiere decir que me ocupo de sociedades primitivas, y en mi caso especialmente de aquellas de América del Sur donde he hecho todo mi trabajo de campo. Entonces, tenemos que tener en cuenta una cuestión relevante en la etnología, en la antropología: las sociedades primitivas... ¿qué son? Son las sociedades sin Estado. Necesariamente, cuando nos referimos a las sociedades sin Estado, estamos también hablando de las otras, es decir,

> las sociedades con Estado. ¿Cuál es el problema? ¿De qué forma resulta relevante, y por qué merece la pena intentar reflexionar sobre esto? Porque preguntarse si las sociedades sin Estado constituyen grupos sin coacción nos puede llevar a conclusiones sobre cómo las sociedades primitivas son sociedades sin Estado porque rechazan al Estado, se oponen al Estado. La ausencia de Estado en las sociedades primitivas no es una carencia, no se debe a que estén en *la infancia de la humanidad* o sean sociedades incompletas; no se debe tampoco a que no sean lo suficientemente grandes, ni adultas. Es simplemente porque reniegan del Estado en un sentido amplio, es decir, del Estado definido por su esencia, que son las relaciones de dominación.

Bueno, es posible concluir que en este tipo de sociedades se rechaza el paradigma de la heteronomía mientras que el paradigma de la autonomía sirve de base para las instituciones sociales. Claro que, ¡las personas en estas sociedades analizadas no han utilizado nunca esta terminología!

Capítulo 9
¿ANTROPOLOGÍA ANARQUISTA?

Lo que Pierre Clastres aporta con su antropología política se inscribe perfectamente en el pensamiento libertario, en el cual hemos penetrado utilizando como referencia en el capítulo anterior la obra *El Estado* de Kropotkin. Resulta, por tanto, significativo, que un neomarxista como el filósofo Anselm Jappe utilice sus planteamientos de antropología política. En uno de los últimos capítulos de su libro *Las aventuras de la mercancía*,[29] realiza un resumen razonado de las contribuciones que diversos autores han aportado a la discusión sobre la antropología económica. Jappe lo hace por una buena razón: critica radicalmente el fenómeno del *trabajo* tal y como lo entiende la economía capitalista. Es necesario señalar que el concepto de *trabajo*, entendido como una relación entre empresario y obrero, implica una relación de subordinación. Por el contrario, si se lleva a cabo un acercamiento al fenómeno del *trabajo* de una manera completamente diferente se encuentra con comunidades en las que este está imbuido de *valores* muy diferentes, por ejemplo, en lo relativo al valor de cambio abstracto (es decir, el trabajo efectuado con el fin de una producción con valor añadido). Es el tipo de trabajo que acumula dinero y poder, destruyendo a las personas y el medio ambiente. Esta crítica del trabajo contiene, por lo tanto, un ataque contra el paradigma de la heteronomía. Este ataque está fuertemente justificado antropológicamente, como se verá más adelante.

Los pueblos sin Estado se caracterizan por su rechazo de los procedimientos de acumulación y la puesta en marcha de toda suerte

29. *Les Aventures de la marchandise, pour une nouvelle critique de la valeur*, Ed. Denoël, París, 2003 (ed. en castellano de Pepitas de calabaza, Logroño, 2016).

de rituales para evitarlos. Estos pueblos conocen (y con Amborn hemos destacado esta palabra: *conocen*) diferentes formas de intercambio. Según los antropólogos citados por Anselm Jappe, el *kula es conocido* por los melanesios. El kula es un intercambio ceremonial que toma la forma de competición de generosidad. Al final de la ceremonia, la competición nos muestra a unos participantes no han obtenido nada, no han *ganado* nada.

Otro ejemplo sería el *potlatch* de los pueblos nativos del noroeste de Canadá. Los jefes tribales se ofrecen mutuamente regalos con el fin de mostrar su superioridad. Quien recibe algo está obligado a responder con un regalo mucho mayor si no quiere considerarse vencido. Se trata, por lo tanto, de otro desafío basado en la generosidad del intercambio. Es un intercambio ceremonial con una destrucción voluntaria de la riqueza acumulada durante el ritual.

A partir del estudio de Marcel Mauss, Jappe ve paralelismos entre el kula, el potlatch y numerosos fenómenos similares en diversas comunidades a lo largo del mundo. Jappe retoma a Mauss para explicar este intercambio de regalos que no tiene un fin comercial ni carácter económico exclusivo, sino que da forma a un «hecho social total». Se refiere, por lo tanto, a cómo un hecho aparentemente económico, en realidad, tiene dimensiones de carácter social, religioso, jurídico y moral.

El fin inmediato de este tipo de estudios es, de hecho, criticar las economías de mercado modernas. No hay que olvidar que Marcel Mauss (sobrino del gran sociólogo francés Émile Durkheim) no era solo antropólogo, sino también socialista revolucionario. Él creía que el socialismo no podría nunca imponerse desde arriba por un Estado. Solo poco a poco, desde abajo, sería posible comenzar a construir una

nueva sociedad basada en el apoyo mutuo y la autoorganización *en el seno de la antigua*. Todos estos puntos tienen relación con elementos anarquistas clásicos. Sin embargo, Mauss no se considera anarquista, según el antropólogo y anarquista estadounidense David Graeber en su *Fragmentos de antropología anarquista*.[30]

En las sociedades modernas, la economía, el derecho, la religión, la ciencia, el arte, la política y el resto de esferas existentes se presentan como elementos separados. En las sociedades del don, estas se entrelazan. Como consecuencia, se podría decir que se da un *hecho social total*, como ya sostenía en otro estudio clásico, Marshall Sahlins, en *Economía de la Edad de Piedra* de 1972. Según Jappe, este texto es una crítica de gran relevancia de la antropología económica *formal*. Según esta rama de la antropología, las sociedades primitivas adquieren constantemente lo estrictamente necesario para evitar morir de hambre. En otros términos, sería una lucha incesante contra la escasez. Pues bien, es un error, dice Sahlins. Esta visión de la antropología económica se inspira, de hecho, en la economía burguesa, y lleva a cabo su análisis a partir de la proyección de categorías burguesas. Esta *realidad* es completamente diferente de la realidad precapitalista. La escasez constituye *de facto* una categoría económica propia de la sociedad moderna. Esta categoría es una construcción inserta en la lógica del pensamiento capitalista como un *impulso* a partir de una elaboración propia de la idea de *necesidad*. Entre los anarquistas, es el grupo de los *anarcoprimitivistas*, que tiene al estadounidense John Zerzan como uno de los representantes más conocidos, quienes ha tomado más en serio a la antropología, según Graeber. Esta corriente estaría particularmente influida por los estudios de Sahlins.

30. *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2004 (ed. en castellano de Editorial Virus, Barcelona, 2011).

Numerosas investigaciones sobre comunidades precapitalistas hacen referencia a la abundancia que había en la mayor parte de las regiones donde vivían dichas sociedades, antes de la irrupción en estas regiones de la violencia colonial. Sahlins señala que el acceso a las riquezas naturales era tan directo que cualquiera podía aprovecharlas si tenía necesidad de ello. Además, casi todo el mundo poseía las herramientas necesarias y estaba formado en su utilización. A esto se le añade la generosa costumbre de compartir. Sahlins llega entonces, así lo cita Jappe, a la siguiente conclusión. «Podemos probar que los pueblos de cazadores-recolectores invertían menos trabajo que nosotros para vivir, tenían mucho tiempo libre». Al mismo tiempo, se trata de una *sociedad de la abundancia*, porque todas las necesidades de sus miembros pueden satisfacerse. No sentían que tenían que *avanzar* (progresar), lo cual resultaría agotador y, además, tenían todo lo que necesitaban. Esto se observa también en otros sitios, como en Melanesia: allí detienen su trabajo productivo cuando han conseguido todo lo que necesitan.

Las únicas personas que trabajan más de lo necesario son aquellas que tienen ambiciones políticas. No es que la riqueza como tal genere de forma paralela poder político, sino que este se consigue por el hecho de sobresalir gracias a la virtud social de mayor prestigio: la generosidad. Así, el estatus social no se adquiere por la acumulación de la riqueza, sino renunciando a esta. Es ahí, indica Jappe, donde reside el nexo entre la obra sobre el don de Mauss y los descubrimientos de Sahlins, tal y como confirma Scott.

A continuación, Sahlins señala otro punto remarcable que concierne al fenómeno del trabajo. En las sociedades *primitivas*, no hay solo mucha menos carga de trabajo que en las sociedades pre-

tendidamente *evolucionadas* como la nuestra, sino que tampoco hay ninguna diferencia entre el trabajo y otras actividades.

Sahlins hace referencia a los investigadores que describían algunas poblaciones cuyas lenguas no tenían palabras que sirvieran para diferenciar entre *trabajo* y *juego*. La gente utiliza la misma palabra para *trabajo* y *ritual*. Según Jappe, ahora ocurre algo completamente diferente. Para explicar esto acude a *La gran trasformación*, de Karl Polanyi, que explica cómo la introducción del capitalismo, hace algunos siglos, ha conducido a la separación del trabajo de las otras actividades de la vida con el fin de someter este trabajo a las leyes del mercado. Esto conlleva la desaparición completa de todas las formas *naturales* de existencia y su sustitución por un tipo de organización diferente, atomizada e individualista. Esta cuestión implica una vuelta a Kropotkin, que habla del hecho de que «todos los nexos que existen entre los ciudadanos en los pueblos y las ciudades han sido destruidos», lo que conlleva una atomización y una (hiper)individualización de la vida.

¿Una antropología anarquista?

Más arriba se ha resaltado la unión entre los puntos de vista anarquistas y los antropológicos. Después hemos analizado los retos de un cambio de paradigma y la importancia de la elaboración de un modelo analítico. Para este último aspecto, se han estudiado dos sistemas de valores relacionados con dos modos de entender *la organización social*, dos modos de entender la economía. Pero no es más que un inicio: un esquema. El anarquista y antropólogo estadounidense contemporáneo David Graeber analizó con mayor profundidad estas cuestiones, que incorporó a su ensayo *Fragmentos de una antropología anarquista*. El título de esta compi-

lación nos señala que no hay realmente una antropología anarquista, sino solo fragmentos.

Graeber piensa que la antropología se ajusta mejor a los principios teóricos anarquistas que, por ejemplo, la sociología o la historia. Esto se debe no solo al hecho de que la mayor parte de las sociedades que existen y que han sido objeto de investigaciones antropológicas se basan en la autoorganización y en una economía no comercial, sino también porque la práctica de la etnología nos ofrece al menos un modelo con el que comparar nuestra realidad, incluso si ese modelo solo fuera un punto de partida. Alguien que practica la etnología observa lo que hace la gente e intenta a continuación comprender la lógica simbólica, moral o pragmática que se oculta detrás. Intenta identificar las costumbres y las acciones de las personas que tienen un sentido, que son plenamente conscientes.

Un rol fundamental de un intelectual radical es hacer precisamente eso: mirar a los que crean alternativas viables, intentar descubrir cuáles podrían ser las mayores implicaciones de lo que hacen (ya) y transformar estas ideas, no como prescripciones, sino como posibilidades (*regalos*, según Graeber). Los antropólogos se benefician de eso. Después de todo, es el único grupo de científicos que sabría todo sobre los pueblos sin Estado. Muchos de ellos han vivido en regiones del mundo, de hecho, en las que los Estados han dejado de existir, al menos temporalmente y donde las personas que allí conviven gestionan sus propios asuntos de forma independiente. En esos momentos, resultan fundamentales los principios basados en el paradigma de la autonomía. Si no hay nada más, las gentes son conscientes de lo que debe ocurrir en caso de ausencia de un Estado. Las hipótesis más corrientes sobre lo que pasaría en ausencia de un Estado resultan

incorrectas: «las personas se asesinarían mutuamente». En realidad, es el Estado quien asesina.

La atención de Graeber se centra también en el concepto de *contrapoder*. Cree que Marcel Mauss y Pierre Clastres contribuyen a establecer las bases de la teoría del contrapoder revolucionario. El *contrapoder* sería la forma que toman un conjunto de instituciones sociales establecidas en oposición al Estado y al capital: desde las comunidades autogestionadas de los sindicatos radicales hasta las milicias populares, por poner algunos ejemplos. A veces, se utiliza el término *antipoder*.

Cuando tales instituciones consiguen una resistencia continua en el tiempo contra el Estado, se da una situación de *doble poder*. Según esta descripción, la historia social se caracteriza generalmente por situaciones de doble poder, ya que pocos Estados históricos han tenido los medios para desactivar tales instituciones, incluso suponiendo que hubieran querido hacerlo. Pero el argumento de Mauss y Clastres sugiere algo todavía más radical. Evoca que esa capacidad de resistencia, al menos en su forma más elemental, existe realmente donde los Estados y los mercados no están ni siquiera presentes. En tales casos, dicha fuerza se encarna en instituciones generales, que se posicionan contra el poder de los dirigentes, los reyes o los plutócratas.

En otros términos, los contrapoderes están anclados a las instituciones que hacen que estas personas no tengan jamás la posibilidad de desarrollarse como tales. Lo que se presenta como *contra* es por lo tanto un potencial, un aspecto latente, en el seno mismo de la sociedad. Es necesario señalar aquí que Amborn hace hincapié particularmente en el derecho como realidad sobre la que anclar el contrapoder.

En las sociedades igualitarias, podríamos decir que el contrapoder constituye la principal forma de poder social. Vigila algunas posibilidades que considera un riesgo para la comunidad en sí misma: en particular el emerger de formas sistemáticas de dominación política o económica (estableciendo formas de resistencia contra el paradigma de la heteronomía). De esta forma, resulta fácil tomar consciencia del hecho de que las personas consideradas por los pedantes como *personas primitivas* han hecho más que todos los occidentales que se quejan de su posición subordinada, de sus condiciones lamentables de vida en la sociedad burguesa y capitalista.

Institucionalmente, el contrapoder toma la forma de lo que los anarquistas y antropólogos llaman *instituciones de democracia directa, consenso y mediación*. Estas son fórmulas de negociación pública, e incluso de control de lo que podría provocar desequilibrios internos, que pretenden hacer que un estado social (o por decirlo de otra manera, su sistema de valores) sea lo que la sociedad considera más apropiado, expresado, entre otras cosas, en las formas de sociabilidad o en valores como la unaminidad. Entre los pueblos examinados por Amborn, encuentra como *elementos más deseables* sostenidos por sus instituciones el respeto a la autonomía, la búsqueda del consenso y la armonía.

Los pueblos sin Estado tienen, por lo tanto, una estructura política capaz de aportar contribuciones fundamentales en la organización de instituciones. Sostienen una rica economía. Siempre han existido y siguen existiendo. ¿A qué esperamos para imitarles?

A modo de epílogo
por
La Neurosis o Las Barricadas Ed.

UNA CULTURA DE LA VENGANZA: LA CATARSIS DEL OJO POR OJO

Es sorprendente la persistencia cultural de la Ley del Talión. Han transcurrido 37 siglos desde el código de Hammurabi y, eso que se suele denominar la *cultura del ojo por ojo*, sigue teniendo un predicamento social asombroso. Y todo pese a que vivimos en unas sociedades cuyos sistemas jurídicos representan, supuestamente, el punto más alto de la civilización humana: por algo es tan común la idea que representa el *progreso* de forma simplista como una línea recta que parte desde los pueblos primitivos hasta los Estados modernos o contemporáneos.

La popularidad del «ojo por ojo, diente por diente» se puede percibir en la fuerza y la simplicidad de su carácter retributivo. Un código jurídico retributivo es aquel que se sostiene sobre la idea de proporcionalidad punitiva, es decir, que el castigo que se inflige a una persona que comete un delito debe ser equivalente al que ha causado a su víctima. En ese sentido este principio parece erigirse en primer elemento jurídico civilizador. Históricamente, ese modo de justicia aparecería con este tipo de códigos creados por las primeras estructuras estatales que se ponen en funcionamiento en la antigua Mesopotamia.

La construcción de la legitimidad de las formas de burocracia estatal implica, a menudo, forzar el esquema unilineal del que hablábamos antes. Si el esquema presupone que las formas de organización estatales suponen un avance respecto a las sociedades sin Estado es porque se prevé que aquellas viven en un tumulto perpetuo regido por la ley del más fuerte ante cualquier conflicto que pudiera darse. No es nuestra intención idealizar las sociedades sin

Estado. El Estado es una forma de organización de la dominación política, pero no es la única. Los estudios antropológicos así nos lo muestran, pero también nos muestran que existen y han existido sociedades donde las relaciones entre personas no se basan en el dominio de unas sobre otras. Sobre eso hemos leído bastante en las páginas precedentes, pero ahora nos queremos adentrar en un nuevo escenario. Queremos utilizar estas últimas páginas para hacer un análisis que sirva para adentrarnos en nuestras sociedades occidentales a través de su forma de entender los conflictos entre personas y su modo de resolverlos.

Ese es nuestro objetivo y a ello vamos. Esperamos que os resulte interesante:

Mediación y castigo. Justicia punitiva y justicia restaurativa

El modelo punitivo tradicional está tan arraigado en el imaginario colectivo que muy pocas personas son capaces de pensar una sociedad que fuera capaz de poner en marcha fórmulas no punitivas de resolver los conflictos de cierta relevancia entre personas.

Pese a que no tenemos conocimientos especializados en la materia, cualquier persona medianamente informada percibe que, desde la muerte de Franco, allá por el año 1975, es constante el tira y afloja entre juristas y legisladores de diversas tendencias por el peso de cada elemento de la dualidad reinserción-castigo dentro del espíritu de la legislación española.

Se presupone entre los juristas más o menos progresistas una predisposición a defender o promover medidas judiciales vinculadas a la reinserción e integración social. Sus propuestas tendrán como referentes a los países nórdicos europeos y para apoyar sus puntos de vista sostienen datos difícilmente discutibles que demuestran

lo siguiente: los Estados que tienen leyes más duras, es decir, los que tienen los sistemas judiciales más rígidos o punitivos (pena de muerte incluida) no son los que tienen un menor índice de criminalidad. Por tanto, «leyes más duras» no significa «menos delito».

Los juristas más o menos conservadores tienden a defender medidas exclusivamente punitivas. Su visión negativa del ser humano implica una confianza total en el castigo como mejor herramienta para inhibir la delincuencia. Se sustituye la posible (a veces compleja) naturaleza social del delito por una especie de innatismo delincuencial. La solución a cualquier problema de tipo delictivo será el endurecimiento de las penas.

Los juristas progresistas pretenden solucionar muchos problemas asociados a la delincuencia con trabajadores sociales; los conservadores prefieren *solucionar* cualquier problema social con policías.

La visión progresista ha recibido diversas críticas. Desde ciertas escuelas vinculadas a la sociología han advertido de que este modelo de inspiración socialdemócrata no busca terminar con el problema, sino que simplemente pretende evitar que se convierta en una fuente de conflictos que dificulte la reproducción del propio sistema. Más allá de las críticas más académicas, el movimiento libertario desde su surgimiento allá por el siglo XIX ha compartido con diversos movimientos sociales y populares una serie de críticas genéricas al sistema punitivo estatal: la cárcel como escuela de crimen que profundiza el estigma, el carácter fuertemente clasista del sistema judicial que hace que las cárceles estén llenas de pobres, el deterioro físico y psicológico del encierro y la nula capacidad del sistema penitenciario no para erradicar, sino para reducir de forma significativa el problema que supuestamente pretende combatir.

Como hemos visto en el trabajo de Holterman, la postura libertaria se identifica como una alternativa que pretende dejar obsoleto el modelo punitivo. Se trata de la justicia restaurativa. Es un modelo basado en la reparación de los daños donde el castigo no existe, solo la reparación. Se trata de que quien cause un mal, lo repare por el hecho de recomponer un equilibrio social roto, rompiendo así con el objetivo de la devolución del daño a esa persona. Es un modelo que pretende ir a la raíz de los problemas (evitando la perspectiva que se limita a encarar los síntomas) apostando por las necesidades personales y sociales. Creemos lógico pensar que las prácticas restaurativas difícilmente pueden ser peores que el ineficaz modelo punitivo. No obstante, no vamos a caer en un iluso optimismo pues no parece que tengan fácil articulación en una sociedad que se sostiene sobre el egoísmo institucionalizado. Las barreras a superar son muchas, unas puramente materiales, otras culturales. En ellas nos detendremos en los apartados siguientes.

Daño legal y daño social

Dada la complejidad de una sociedad como la nuestra, queremos evitar simplificaciones torpes, por lo que queremos evitar la imagen de que el aparato legal es una simple y directa muestra de la voluntad del poder. Todo corpus jurídico es una radiografía de una sociedad: la hegemonía de los valores de las clases dominantes con todos los matices ofrecidos por la confrontación de intereses de las diferentes fuerzas de los grupos de poder e, incluso, la mayor o menor influencia de las fuerzas que ejercen de contrapoder.

Dicho lo anterior, sería muy ingenuo por nuestra parte pensar que en nuestras sociedades occidentales lo legal equivale a lo justo. Nada más evidente. Hay toda una serie de actividades dañinas que

son perfectamente legales. Es habitual que las propias instituciones jurídicas no persigan esas actividades, sino que las protejan. En ese sentido tenemos que explicar que el daño legal y el daño social son dos cosas completamente diferentes. Un pobre que sustrae una cartera (con 300 euros en metálico) a un señor rico no provoca ningún daño social, pero sí ha cometido un delito (daño legal) que, según el país, puede suponer una pena de prisión mayor o menor. Si un político acaudalado desvía un 3 % de lo destinado a la construcción de un hospital (por ejemplo, 5 millones de euros) a una cuenta en las Bahamas a su nombre estará haciendo un daño social brutal por las vidas que pueden dejar de salvarse por su robo, sin embargo, puede sufrir un daño legal no mucho mayor que el pobre ladrón de los 300 euros. Pongamos el caso poco probable de que el aparato legal condenase al rico a una pena ejemplarizante de 10 años de cárcel y al pobre a 2 meses de cárcel. Esto apenas cambiaría el desajuste entre daño social y daño legal, por cuanto el daño cometido por el pobre puede acarrear la sensación de inseguridad para el rico y los 5 millones de euros robados podrían ser miles de tratamientos que salvaran muchas vidas. El desajuste entre daño legal y daño social es un magnífico termómetro de la injusticia social.

No podemos terminar este epígrafe sin señalar que la justicia burguesa no solo permite o protege actividades socialmente dañinas, sino que condena actividades o acciones ilícitas que resultan socialmente beneficiosas. En ese sentido, Voltairine de Cleyre, al explicar la lucha contra la esclavitud en Estados Unidos, muestra su visión de la desobediencia a las leyes como motor del progreso social. Muchas fórmulas de autodefensa popular se basan de alguna forma en el sabotaje, una herramienta ilícita para proteger a las personas

y comunidades más débiles o al medio ambiente. La separación de la ética y la ley no necesita mucha más explicación: Hannah Arendt describe en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* la normalidad con la que este nazi declaró en su juicio que había actuado siguiendo las leyes de la Alemania del III Reich organizando el transporte a los campos de concentración en Polonia donde fueron exterminadas millones de personas. La banalidad del mal consiste en la constatación de que Eichmann lo único que habría hecho es cumplir órdenes como cualquier buen funcionario.

La maldad humana como motor punitivo

La lectura del trabajo de Holterman nos ha servido para comprobar cómo todo modelo jurídico se construye sobre un determinado modo de entender la naturaleza humana. No nos interesa volver a explicar algo que ha hecho ya el autor, pero sí nos interesa el carácter performativo de los discursos sobre la naturaleza humana como explicaremos a continuación.

A lo largo de la historia de las ideas nos encontramos diversas formas de entender la naturaleza humana que normalmente acotamos a través de un dualismo simplificador: la bondad o la maldad innata. Resulta paradójico que la moral, que es evidentemente una construcción cultural, pueda estar impresa en el ADN humano. Las explicaciones religiosas que creen en la existencia de un alma humana verán de otra manera las cosas y, desde luego, el ejemplo del cristianismo no puede ser más claro en cuanto a sus ingredientes: una visión enormemente negativa del ser humano a través del mito del pecado original y un código impuesto por una autoridad externa enormemente jerarquizada que obstaculiza otras posibles fórmulas más igualitarias. Hay que reconocer el éxito de la casta sacerdotal en

cuanto a la extensión de esos valores pese a que los juristas siempre mencionan al sistema jurídico romano como el más influyente en el derecho occidental moderno. Una explicación probablemente más extendida, y reconozcamos que más sólida que la aportada por las religiones, sería aquella que encara el debate aludiendo a la naturaleza biológica del ser humano, aquella que precede al ser cultural. Esa naturaleza biológica, entiéndase la redundancia, marcaría las características humanas como si fuese un molde. Nuestro punto de vista sería diferente o quizás no. Las diferencias culturales nos parecen las determinantes hasta tal punto que nos da la sensación de que al nacer somos como un folio en blanco. Pero no dejamos de ser un folio. Es decir, todas las personas nos alimentamos, cagamos y demás, pero es tan diferente cómo era la alimentación (y demás actos que comúnmente reciben la etiqueta de *biológicos*) de un senador de la Roma del siglo I d. C., de la de un niño afroamericano de la Atlanta de la década de 1980 o de una mujer tutsi de finales del siglo XIX que renunciamos a la metáfora del molde. Preferimos la metáfora del folio en blanco.

Pero lo relevante de este asunto es que la industria de la cultura y de la información, tanto la literatura, como los medios de comunicación y el cine burgueses, hace mucho que abandonaron la visión de la cultura como un intento de reflejar la realidad y abrazaron esa perspectiva performativa que muestra la cultura como moldeador de la realidad: qué más da cuál sea la supuesta naturaleza humana, lo importante es que los discursos en cascada de la industria cultural sí tienen un efecto evidente sobre la conducta humana. Una cultura, por cierto, que consigue aunar un cada vez más marcado carácter neoliberal con un cada vez más explícito populismo punitivo.

En estos tiempos que la palabra *populismo* no significa nada, simplemente es un término que se usa para desacreditar una propuesta o a un grupo político, sea del color que sea, queremos recuperar con un mínimo de rigor el término de *populismo punitivo* para recordar que se refiere a aquellas propuestas que apuestan por un sistema punitivo lo más duro posible a partir de visiones reduccionistas del crimen, que exaltan el castigo al infractor como herramienta de reparación social e individual menospreciando las herramientas de resocialización. Es la «catarsis del ojo por ojo» que sirve de forma algo pretenciosa como subtítulo de este epílogo.

Hablar de populismo o demagogia punitiva significa aludir a un análisis reduccionista del crimen, cuya principal responsabilidad, como comprobaremos, hay que achacarla a la industria cultural y de la comunicación. España tiene un índice de homicidios de 0,7 por cada cien mil habitantes (en 2017, que es la última cifra que nos ofrece Naciones Unidas), con cifras casi idénticas a países de rasgos socioculturales similares como Italia, Portugal o Grecia.[31] Durante la década de 1990 la tasa en el país estuvo entre un mínimo de 1 y un máximo de 1,3, con una media de 1,14 homicidios anuales por cada cien mil habitantes. Durante la década del 2000 encontramos que hay una oscilación entre el 1,4 de los primeros años de la década y el 0,9 de los últimos. La media que da como resultado 1,19 no varía demasiado con respecto a la década anterior. Los años que van de 2010 a 2015 oscilan entre el 0,9 y el 0,7. Estos números representan un índice de 0,76, la cifra más baja en los últimos 25 años (no tenemos datos anteriores oficiales de la Agencia para el Crimen y

31. https://dataunodc.un.org/GSH_app. Visto el 15 de febrero de 2020.

la Droga de Naciones Unidas, UNODC por sus siglas en inglés). Sin embargo, en 2015 el parlamento español, con el Partido Popular en el gobierno, aprueba un nuevo modelo de cadena perpetua que denomina «prisión permanente revisable», lo cual supone un importante salto cualitativo del sistema punitivo del Estado español. Un diario digital[32] recoge tres diferentes encuestas en 2018 que coinciden con todas las que hemos consultado en mostrar el apoyo mayoritario a estas medidas. Estados Unidos tiene cadena perpetua y pena de muerte y, sin embargo, tuvo en los diez años que van desde 2005 hasta 2015 un índice promedio anual de 5,01 homicidios intencionados por cada cien mil habitantes. Se trata de un país occidental con una renta *per capita* considerablemente mayor que España y que en 2017 multiplicó por 6 el índice de España. Por tanto, resulta evidente que un código penal más punitivo no es un código penal más efectivo ni un código penal más protector. Por eso mencionamos el necesario papel de la industria de la comunicación y la información: las miles de películas y series sobre asesinos en serie y criminales despiadados, los programas televisivos y tabloides (en papel o en Internet) sensacionalistas que se regodean en el dolor de los familiares de personas asesinadas, el tratamiento descontextualizado del terrorismo, etc., son algunos de los componentes que sobredimensionan la percepción del crimen y han empujado a una población a partes iguales llena de miedo y de odio a apoyar semejantes medidas.

Un rasgo característico en el tratamiento que los medios de comunicación hacen del crimen es, como hemos mencionado, el tratamiento descontextualizador. Y eso responde a la visión liberal de

32. https://www.cambio16.com/encuestas-sobre-la-prision-permanente/. Visto el 15 de febrero de 2020.

la responsabilidad individual que pretende ocultar cualquier tipo de responsabilidad social. La delincuencia, de la que los delitos contra la propiedad representan un porcentaje abrumador (según el Ministerio del Interior en España representarían, en el 2018, el 78,09 % del total),[33] rara vez aparece en el marco de una marginalidad construida por las desigualdades sociales, sino por una tendencia individual, un problema que carece de dimensiones colectivas. De esa manera se evita cuestionar el orden establecido y se ensalza un supuesto orden meritocrático de una democracia en la que tu fracaso laboral y económico se debe a tus limitaciones personales que empiezan y terminan en ti mismo. Cuando los tabloides y los programas televisivos de corte sensacionalista se acercan a un asesinato, lo importante es conseguir audiencia retratando lo excepcional del crimen, su crueldad, y para eso se siguen todas las *estrategias de comunicación* necesarias. Para ello se refleja a la víctima con una cercanía y una familiaridad que fomenten una total identificación emocional entre quienes se sientan frente a la pantalla y la propia víctima. Al tiempo se sigue el proceso contrario con la persona que ha cometido el crimen, lo que a veces supone tener que escuchar de forma repetida la expresión: «pero si parecía una persona normal». Si quien ha cometido un crimen fuese una persona normal se debilitaría el objetivo de fomentar una reacción visceral contra el criminal: conseguir una amplia audiencia atraída por una desbordada emocionalidad y, por otro, fomentar una cultura del miedo que colabore en desgastar la

33. Nos hemos tomado la libertad de quedarnos con los datos del primer trimestre de ese año tras comprobar que las variaciones no son significativas en otros trimestres y otros años. Visto el 18 de febrero de 2020: http://www.interior.gob.es/web/archivos-y-documentacion/infracciones-penales-detenciones-e-investigados-y-victimizaciones2

necesidad humana de relaciones con otras personas para confinarla en un hogar donde se refuerce el papel de la industria de la información como mediadora entre las personas y la realidad.

No queremos terminar este apartado sin señalar que la burguesía nunca va a tomar medidas reales para fomentar la igualdad económica, el reparto del trabajo y la riqueza, que posibilitaran un declive estructural del delito contra la propiedad. Esto solo es posible si existe una fuerza organizada que le arrebate la riqueza parasitada al pueblo trabajador. Si no lo hace no es por desajustes del sistema, principalmente no lo hace porque el paro y la pobreza son un mecanismo necesario para disciplinar a la clase obrera a través del miedo a la penuria. De igual manera, la cárcel no erradica el problema del crimen, su objetivo es perpetuarse como herramienta de exclusión que fomenta el estigma para complementar el miedo al paro y la pobreza de la que hablamos. El estigma y la marginalidad son, además, un instrumento que permite dividir al pueblo en pobres y más pobres en perpetua lucha entre sí gracias a una violencia estructural que dificulta enormemente la posibilidad de mirar hacia arriba para poder reconocer al verdadero opresor.

El castigo como conductismo barato

El fenómeno del populismo punitivo, en particular, y todo el sistema punitivo, en general, se erigen sobre una serie de valores fuertemente arraigados, pero de una simplicidad abrumadora: si alguien comete una infracción, hay que tomar una medida que suponga un refuerzo negativo para así generar un rechazo a tales conductas. Claro, el problema es que no somos el perro del científico conductista Pavlov y la simplicidad de este esquema no sirve. De hecho, ni siquiera sirve para el propio perro de Pavlov porque si se

le pone un cuenco de comida y cada vez que se acerca a comer sufre una descarga eléctrica a través de un mecanismo preparado para ello, lo que conseguiremos no será, evidentemente, que deje de tener hambre, sino que cada vez que tenga hambre sufra una enorme ansiedad.

Sin embargo, la popularidad de las medidas conductistas más simples es abrumadora incluso para abordar las situaciones más complejas. Desde hace tiempo, se pueden encontrar profesionales de la educación, sea en la educación formal o en el área social, que indagan en formas que rehuyen de la simplicidad de este conductismo resocializador. Se indaga en fórmulas que asuman los conflictos en sus múltiples dimensiones y se trata de buscar herramientas que no se queden en la superficie. Pero no dejan de ser una minoría insignificante en la mayoría de áreas, pues la ventaja del castigo tradicional es que aporta supuestas soluciones simples (aunque con un éxito más que limitado en la mayoría de las ocasiones) frente a situaciones, en ocasiones, enormemente complicadas. Si hay una descompensación del sistema de necesidades humanas y fruto de la carencia de algún fundamento básico para el sostenimiento de nuestro equilibrio psicosocial llevamos a cabo una conducta dañina, el castigo no compensará esa carencia sino que será una iniciativa que puede empeorar la situación, por cuanto el castigo no afronta el problema de la descompensación sino que habitualmente suma la frustración consciente o inconsciente por dicho castigo a dicho problema causante de la descompensación. Hace años un educador nos contaba una experiencia: se trataba del caso de una alumna de un centro público de secundaria en una localidad obrera al sur de Madrid que mostraba una conducta agresiva tanto con el profesorado como con el resto del alumnado. Durante los dos años que permaneció en el centro recibió infinidad

de castigos por dicha conducta antisocial. La alumna regresó a su país de origen y allí, a miles de kilómetros de su último hogar, sacó fuerzas para confesar a su abuela los años que llevaba sufriendo violaciones por parte de un familiar bastante cercano. Los procedimientos disciplinarios abiertos partían del hecho de que todos los problemas de esta alumna eran individuales y que la conducta se debía a una incapacidad para controlar sus impulsos. Los contactos con la familia no servían nada más que para constatar que tampoco sabían dar respuesta a los problemas planteados por el centro. Los castigos servían para distanciar a la alumna de los docentes de tal manera que el centro era un nuevo problema para la alumna y la alumna para el centro educativo.

En un coloquio hace tres años, el psicólogo y escritor Enrique Martínez Reguera contó que en un piso de acogida con varios jóvenes etiquetados por las instituciones educativas como conflictivos se produjo un conato de pelea. Mientras se encargaban de algunas tareas de la cocina dos chicos empezaron a discutir y uno de ellos cogió de forma amenazante uno de los cuchillos de la cocina mientras se intercambiaban insultos y reproches a voces. Alertado por los gritos, acudió Martínez Reguera a la cocina y al ver la situación le preguntó al chico que portaba el cuchillo: «¿Pero qué te han hecho?». El chico se derrumbó, soltó el cuchillo dejándolo caer al suelo y llorando soltó todo lo que llevaba dentro. Martínez Reguera reaccionó espontáneamente porque parte de las premisas antes expuestas: una reacción disruptiva es el síntoma, no la enfermedad. Y gracias a la complicidad entre el chaval y el educador salieron los sufrimientos que causan dichas conductas. Sufrimientos que nunca salieron en el caso de la alumna que anteriormente mencionábamos.

Todos estos ejemplos nos sirven para ilustrar cómo el castigo punitivo no es un asunto puntual en el ámbito familiar o escolar, sino que es una herramienta básica de la socialización humana y, por tanto, podríamos decir que está tan profundamente arraigado que conforma un modo, pobre, eso sí, de entender la naturaleza humana.

La externalización del daño social

La modernidad, hija como es de la Ilustración, nos arrastró a un profundo desdén por la cultura rural y a una idealización de la cultura urbana. De ahí que las desproporcionadas concentraciones urbanísticas y los inmensos aparatos burocráticos sean vistos, en nuestros tiempos, con absoluta normalidad.

La cultura rural ha sido vista como un obstáculo al progreso. Ha sido retratada como una cultura con escasa capacidad de cambio, con un apego irracional a las tradiciones y sus comunidades han sido señaladas como unos espacios opresivos donde la opinión colectiva se erige en cruel vigilante de la libertad individual. Sin embargo, la megaurbe actual es un vertiginoso espacio de cambio que no repara en quién se queda atrás, ha sustituido los rituales tradicionales por otros rituales asociados a la vida como mercancía/espectáculo y los vínculos sociales son tan pobres que la opinión colectiva se ha diluido enormemente por lo que se ha puesto en marcha un inmenso aparato jurídico de regulación de la vida social cuya disciplina queda en última instancia en manos de instituciones como la cárcel o el psiquiátrico.

La modernidad tardía ha ensalzado estas últimas estructuras por ser las adecuadas para el desarrollo de un individualismo acorde a los principios del pensamiento liberal. La opinión colectiva del mundo rural protegía las tradiciones porque estas representa-

ban rituales que tenían un determinado papel (positivo o negativo) dentro de la comunidad. La vigilancia colectiva en muchas de sus tradiciones (no en todas) y en sus convencionalismos sociales (no en todos) tenían un papel protector de lo comunitario. Las estructuras complejas y enormes de la ciudad posmoderna, por la enorme erosión de los lazos de vecindad, familiares, etc., permite la disolución de la responsabilidad individual y colectiva. Así, cuando alguien compra un teléfono móvil cada seis meses y esos teléfonos móviles están hechos gracias al trabajo esclavo de niños en una mina de coltán en Congo se produce un evidente daño, pero gracias a las gigantescas cadenas de distribución y consumo globalizado quien está en el último eslabón, el consumo, no siente sobre su entorno el peso de ese daño social al primer eslabón, constituido por el niño y su comunidad. Este ejemplo sirve para explicar precisamente lo que hemos denominado *daño social*. No estamos idealizando los vínculos, somos plenamente conscientes de que los lazos también suponen conflictos, pero lo que nos interesa señalar es cómo el egoísmo fruto de un individualismo exacerbado de nuestras sociedades es posible gracias a que el daño de ese egoísmo no afecta a la comunidad de forma directa y explícita, por muy frágil y débil que sea, de quien lleva cabo una conducta así.

Nuestro análisis nos empuja, entiéndase la ironía, a sostener la idea de que los capitalistas son unos comunistas de empatía restringida: la democracia es una meritocracia más aparente que real, por cuanto existe una cierta, e idealizada, movilidad social y determinados valores, no siempre positivos, son considerados méritos que nuestra sociedad premia para ascender socialmente. Sin embargo, todos los grupos sociales, comenzando por el principal núcleo de

organización para la reproducción social, como es la familia, ponen todos los obstáculos a su alcance para debilitar la meritocracia, beneficiando a sus miembros independientemente de sus méritos individuales. De ahí que la meritocracia sea una carrera en la que unos toman la salida a un metro de la línea de llegada mientras otros tienen por delante un maratón lleno de obstáculos. Estos valores cooperativos que están en el seno familiar también los encontramos en el seno de los grupos unidos por lazos de amistad. Insistimos en que no son vínculos que queramos idealizar y que como toda relación está atravesada por relaciones de poder, pero pese a dichas relaciones de poder (que a veces resultan asfixiantes) la familia y los grupos unidos por la amistad son un soporte material, físico y emocional que tiende a responder a la cobertura de necesidades y no a principios mercantiles. En este sentido nos educan para la empatía y generosidad familiar y para la competencia y el egoísmo fuera de ella. Hay múltiples comportamientos que son intolerables dentro del círculo familiar (o de amistad) por su nocividad social y que fuera se consideran normales e incluso recomendables. Como apunte final, señalar que este modelo se encuentra cada vez más debilitado por un capitalismo que mercantiliza las relaciones y pretende que vivamos sumergidos en una economía de egoísmos relacionales donde cada persona viva haciendo un cálculo racional, egoísta y permanente de cuánto le benefician y le perjudican los vínculos con cualquiera de los seres humanos que le rodean, incluida su familia.

Desde sus orígenes el movimiento anarquista intentó equilibrar dos tradiciones que le sirvieron para vertebrar su visión del mundo: los valores comunitarios precapitalistas y la libre asociación derivada a partir de una serie de valores de la Ilustración. Por eso,

tuvo tanto éxito en el mundo libertario la propuesta de la comuna tal y como la pensó Piotr Kropotkin: pequeñas ciudades o pueblos grandes que obstaculizasen la disolución de los vínculos sociales pero que permitieran la conformación de grupos diversos a partir de sensibilidades parecidas. Esta propuesta pretendía erigirse sobre el principio de fraternidad que tradicionalmente ha sido interpretado como un mundo color de rosa donde las personas viven fundidas en un abrazo perpetuo. A estas alturas todo el mundo sabe que *fraternidad* es un término que se deriva de la palabra latina *frater*, que significa *hermano*. De ahí que fraternidad sea un cultismo que tiene un equivalente: *hermandad*. Escoger esa palabra significa, esencialmente, decantarse por un modelo de relación con dos fundamentos: por un lado, lazos en igualdad, porque las personas con lazos familiares de hermandad no tienen, por lo menos en la mayoría de Occidente, una relación jerarquizada como sí tienen padres/madres e hijos/hijas; vínculos sólidos que escapan a relaciones mercantiles o de interés egoísta. Esa es la propuesta y no una burda representación pueril de paraíso terrenal.

Unas líneas finales

La propuesta libertaria se basa en la intensificación de las relaciones sociales sobre una base de cooperación que equilibre la relevancia de lo colectivo con el respeto por el individuo. Esto supone un profundo cambio social. Un cambio social de tal calado iría de la mano de un cambio de paradigma legal en la línea de lo explicado por Holterman. Los organismos de intermediación serían herramientas de reequilibrio social, no instituciones profesionales separadas del espacio de lo común de disciplinamiento y control social. Pese a las evidentes limitaciones que nos impone el mundo actual, nos conven-

dría hacer posible en los colectivos y espacios anarquistas este modo de entender la justicia. Nos serviría para evitar reproducir algunos de los males de una sociedad donde la ley no es más que un eslabón más de una cadena de violencia que nunca acaba. Se trata de trabajar en ese frente mientras denunciamos los males de este sistema judicial y sus cárceles que debieran arder junto a todo ese mundo que los necesita. Sobre esas cenizas podremos levantar una sociedad comunista y libertaria que dé cuenta de las necesidades reales de las personas y las comunidades en las que se agrupan.

Pueblos sin Estado. Antropología y anarquismo se terminó de imprimir en mayo de 2020 en Vallekas, en los talleres de Imprenta De Diego. Impreso sobre papel *offset* de 90 gramos con tipos Goudy Bookletter de 11,5 puntos.



Puede resultar interesante indagar qué pueblos y culturas se han protegido de la acumulación de poder y cómo lo han hecho. Si miramos al presente o al pasado, resulta obvio que hay diversos pueblos que han demostrado un enorme desprecio por la desigualdad, el egoísmo y la violencia. Desde este punto de vista podemos poner en duda muchos prejuicios sobre la superioridad de las sociedades occidentales sobre otras culturas. Resultaría sencillo poner un ejemplo: si valorásemos el sentido de comunidad y la preocupación por el equilibrio social, la generosidad o la autosuficiencia, resultaría que las sociedades occidentales no son en absoluto sociedades avanzadas y tendríamos entonces que envidiar cómo en determinadas culturas se articulan normas sociales que obstaculizan la posibilidad de que unos grupos sociales puedan ejercer alguna forma de dominación sobre otros.

Este es el eje sobre el que gira *Pueblos sin Estado. Antropología y anarquismo* que, de esta manera, cuestiona que toda norma legal sea una herramienta de dominación. Holterman penetra en las costumbres de diferentes pueblos, donde las normas no escritas, sus leyes nunca plasmadas en códigos, sirven para asegurar una igualdad que impida la centralización del poder. Ese modo de organización social no sería el simple fruto de las circunstancias económicas y materiales, sino que sería una decisión colectiva. Esta idea desmiente que formas de centralización del poder político como el Estado sean un avance y que las sociedades sin Estado vivan ancladas en un estadio primitivo de la evolución humana.

Holterman dedica, además, una atención especial al análisis de la inteligencia colectiva que posibilita en múltiples comunidades un sistema basado en la justicia restaurativa. Su lectura aporta lecciones que debiéramos tener muy en cuenta.

La Neurosis o Las Barricadas Ed.

